J. M. Sailer, Jean Paul, Fr. H. Jacobi.

Ein Beitrag zur Quellenanalyse der Sailerschen Menschauffassung

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der
Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-
Universität zu Breslau

vorgelegt von

Walter Dürig

1941

Schlesischer R. N.-Druck R. Nischkowsky (v. Heydebrand) Breslau 1

Referent: Prof. Dr. Rosenmöller
Korreferent: Prof. Dr. Dr. Merker

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Juli 1941.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der
Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern,

den treuen Wegbereitern und Wegbegleitern in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsübersicht

Einleitung.

1. Teil.

Sailer und Jean Paul.

1. Abschnitt: Die Menschauffassung.
1. Kapitel: Jean Pauls moralischer Optimismus.
2. Kapitel: Sailers „Grundlehre aller echt philosophischen Anthropologie".

2. Abschnitt: Pädagogik, Ethik und Staatsphilosophie als Echo der Menschauffassung.
1. Kapitel: Pädagogik.
§ 1: Erziehungsbegriff.
§ 2: Individualität.
§ 3: Schöne Kindlichkeit.
§ 4: Erziehungsziel.
2. Kapitel: Ethik.
§ 1: Ethischer Subjektivismus.
§ 2: Stellung zum Eudaimonismus.
3. Kapitel: Staatsphilosophie.

2. Teil.

Sailer und Jacobi.

1. Abschnitt: Jacobis Erkenntnislehre als Kernstück seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie der Aufklärung.
1. Kapitel: Die äußere Erfahrung.
2. Kapitel: Die innere Erfahrung.

2. Abschnitt: Sailers Erkenntnislehre.
1. Kapitel: Allgemeine Kennzeichnung.
2. Kapitel: Das Erfahrungsvermögen.
3. Kapitel: Das Verstandesvermögen.
4. Kapitel: Das Vernunftvermögen.
§ 1: Die Mens als Mittenwirklichkeit des Sailerschen Menschbildes.
§ 2: Die Mens als Organ für die Erfahrung des göttlichen und geschöpflichen Seins.

3. Teil.

Die Quellen der Sailerschen Menschauffassung.

1. Abschnitt: Die „Philosophia" und „Theologia cordis".

2. Abschnitt: Sailers Verhältnis zur Philosophia und Theologia cordis.
1. Kapitel: Sailer und Augustinus.
2. Kapitel: Sailer und Fénelon.
§ 1: Sailer und die Persönlichkeit Fénelons.
§ 2: Sailer und die denkerische Leistung Fénelons.
§ 3: Sailers Stellung zu Fénelon im Urteil seiner Schüler.

3. Abschnitt: Sailers Verhältnis zur Scholastik.

Zusammenfassung.

Einleitung.

Johann Michael Sailer (1751—1832) gehört zu den Männern der deutschen Geistesgeschichte, die in mutiger Auseinandersetzung mit dem mächtigen Zeitgeist Vorurteile zerbrochen, betretene Bahnen verlassen und auf mannigfachen Gebieten des geistigen Lebens befruchtend gewirkt haben [1]). Der hohen Bedeutung Sailers entsprechend ist die biographische Literatur über ihn außerordentlich groß [2]). Leider besitzen wir noch keine der geistesgeschichtlichen Bedeutung Sailers angemessene Biographie, die das durch wertvolle Einzeluntersuchungen [3]) bereitgestellte Material in einer wissenschaftlich kritischen Darstellung zusammenfaßt. In den Arbeiten von Ph. Klotz [4]), L. Radlmaier [5]), K. Diel [6]) und M. Schmitt [7]) haben Sailers Verdienste um Ethik, Moral und Pädagogik Anerkennung gefunden.

Den anthropologischen Grundlagen aber, auf denen seine Pädagogik, Ethik und Moral fußen, wurde bisher nicht genügend Beachtung geschenkt. Und doch kommt sie ihnen zweifellos zu, weil Ethik, Moral und Pädagogik recht eigentlich nur angewandte Anthropologie sind. Kant faßt in der Logik die Aufgaben der spekulativen und praktischen Vernunft zusammen in die Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dies zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten Fragen auf die letzten beziehen“ [8]).

---

1) Vgl. H. Beck: J. M. Sailers Stellung in der deutschen Geistesgeschichte. In: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte, Jhg. III (1937) S. 240 ff.

2) Vgl. H. Weber: Sailer im Spiegel der Sailer-Literatur. Zeitschrift für kath. Theologie Jhg. 58 (1934) S. 575 ff.

3) Vgl. ebenda S. 578 ff.

4) Ph. Klotz: J. M. Sailer als Moralphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik im 19. Jhdt. (Studien zur Philosophie und Religion, hrsg. von R. Stölzle, III. Heft, Paderborn 1909.)

5) L. Radlmaier: Sailer als Pädagog. Berlin 1909. Nr. 18 der Beihefte zu den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte.

6) K. Diel: Die Stellung der Ethik J. M. Sailers zum Eudaimonismus. Diss. Gießen 1929.

7) M. Schmitt: Der Bischof J. M. Sailer und die Spontaneitätsidee. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Ergänzungsheft 8, Münster 1931.

8) Kants Werke, Berlin und Leipzig 1923, Band IX, S. 25.

Ebensowenig wie die anthropologischen Grundgedanken Sailers ist deren zeitgeschichtliche Verflochtenheit beachtet worden [9]), obwohl die Frage: Was ist der Mensch? im Mittelpunkt der „bis aufs letzte gehenden Problematik des zeitgenössischen Denkens“ [10]) stand und eine Persönlichkeit wie Sailer, die in dem geistesmächtigen und zukunftsträchtigen Halbjahrhundert von 1780—1830 am Geistesleben lebendigen Anteil nahm und mit vielen führenden Männern in persönlicher Beziehung stand [11]), sich zwangsläufig mit ihr auseinandersetzen mußte.

Nicht umsonst hatte Sailer in der Schule des tüchtigen Benedikt Stattler, eines der geistig selbständigsten und schöpferischsten Gegner Kants [12]), „die frühe Richtung zum Selbstdenken“ erhalten in allen Fragen des Geistes „vom ersten Satz der Logik bis zum letzten der Theologie“ [13]). Der von Sailer hochverehrte tieflotende Philosoph und Theologe, dem er, wie er selber im hohen Alter sagt, „alles“ verdankt [14]), weckte in ihm vor allem auch den Willen, den Geist der Zeit in breiter Front anzugreifen und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Mit einer seinen Meister übertreffenden Selbständigkeit und Kühnheit packte Sailer alles an, was die Zeit an Bildungsgütern bot. „Er hielt sich immer auf dem Laufenden über neue geistige Erzeugnisse auf den Feldern der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie und Literatur. Er las nicht bloß die neuen Schriften, die in Betracht kamen, er suchte brieflichen und persönlichen Verkehr mit den führenden Autoren“ [15]). Sein umfassendes

---

[9]) Eine Ausnahme macht K. Diel, der sich bemüht, die sicheren Quellen Sailers zu verzeichnen und in die ideengeschichtliche Betrachtung einzureihen. Vgl. K. Diel: a. a. O. S. 9 ff.

[10]) K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus. In „Gabe für K. Muth“, München 1927, S. 293.

[11]) Vgl. B. Lang: Bischof Sailer und seine Zeitgenossen, Regensburg 1932; G. Aichinger: J. M. Sailer, Freiburg 1865; H. Schiel: Sailer u. Lavater. Mit ihrem Briefwechsel, Köln 1928; derselbe: Bischof Sailer und König Ludwig I. von Bayern. Mit ihrem Briefwechsel, Regensburg 1932; R. G. G. V. 66 f.

[12]) Vgl. G. Huber: Benedikt Stattler und sein Antikant, I. Teil, München 1904.

[13]) J. M. Sailers Sämtliche Werke, hrsg. von J. Widmer. 40 Bände. Sulzbach 1830—1841; dazu Supplementband 1845; Nachfolgung Christi, übersetzt und eingeleitet. Die zitierte Stelle steht Handbuch S. W. 13, 66.

[14]) Vgl. Die Ansprache des Weihbischofs Sailer bei einer Firmung in Stattlers Geburtsort Kötzting, in: Magazin für katholische Religionslehrer. 1824 II, Seite 184 f.; vergleiche H. Döring: Die gelehrten Theologen Deutschlands IV Stuttgart 1831/35, S. 325/32; dazu Benedikt Stattlers kurzgefaßte Biographie S. W. 38, 115 ff; vgl. auch Stattler im Urteil Sailers. Klerusblatt 1928 S. 93 ff.

[15]) Ph. Funk: Von der Aufklärung zur Romantik. München 1925 S. 69.

philosophisches und theologisches Wissen durch ständige Fühlung mit der Universalität des zeitgenössischen geistigen Lebens vertiefend und weitend, war Sailer gerüstet zu der ihm gewordenen geistesgeschichtlichen Aufgabe. „Auf einem Weg der Mitte zwischen den Gefahren alles Äußersten“ [16]) hat er seine Sendung in den inneren Bezirken der Wirklichkeit erfüllt, so daß Joseph Görres (1825) mit Recht von ihm sagen konnte: „Mit dem Geiste der Zeit hat er gerungen in allen Formen, die er angenommen; vor dem Stolz der Wissenschaft ist er nicht zurückgetreten, sondern hat seinen Ansprüchen auf den Grund gesehen; keiner Idee ist er furchtsam zur Seite ausgewichen, vor keiner Höhe des Forschens ist er bestürzt geworden. . . .“ [17]).

Die Lebenszeit Sailers wird durch mehrere große Geistesbewegungen charakterisiert, die in einer Beziehung sich widersprechend, in anderer sich ergänzend und verstärkend alle Gebildeten mehr oder weniger beeinflußten: Rationalistische und empiristische Aufklärung, Sturm und Drang, Idealismus und Romantik. Da „die Anthropologie immer das sicherste Barometer für den Lebensernst, den Wahrheitsgehalt und die innere Aufrichtigkeit einer Geistesbewegung“ [18]) ist, so bedeutete für Sailer das Ringen „mit dem Geiste der Zeit, in allen Formen, die er angenommen“, notwendig Auseinandersetzung mit den Menschauffassungen der großen zeitgenössischen Geistesbewegungen. Rationalistische Aufklärung und Idealismus dachten den Menschen wesentlich als Träger der ratio, des Geistes und rückten ihn daher bis zum Extrem der Gleichsetzung an den metaphysischen Weltgrund oder Gott selbst heran [19]). Empiristische Aufklärung und Sturm und Drang taten es entsprechend, indem sie die Naturverflochtenheit des Menschen als einzige Wirklichkeit bejahten und sein geistiges Leben als ideologische Übersteigerung zu entlarven suchten [20]). Alle diese anthropologischen Wege und Erklärungsversuche, die ihren „relativ autonomen Sinn haben und wahre Gesetzmäßigkeiten relativer

---

16) J. Bernhart in: Geist und Wahrheit, Worte aus den Werken J. M. Sailers, hrsg. von W. Rüttenauer, Kevelaer 1940, S. IX.

17) J. Görres: Eine Auswahl aus seinen Werken und Briefen. Hrsg. von W. Schellberg, Köln 1933 S. 436.

18) H. Stephan: Die aktuelle Bedeutung der Anthropologie in: Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1933 S. 97.

19) Vgl. H. Korff: Der Geist der Goethezeit. Leipzig 1923 1. Bd. S. 10 ff.; 38 ff.

20) Vgl. W. Dilthey: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jhdt. Gesammelte Schriften. Leipzig und Berlin 1923 II.

Ders.: Das natürliche System der Geisteswissenschaften des 17. Jhdt. Gesammelte Schriften II.

Wirklichkeiten ausdrücken können, reichen nicht heran an die letzte Erklärung, die im Grunde seines innersten Seins, Denkens und Wollens der Mensch haben will“ [21]) und um deren Aufhellung Sailers rastloser, stiller Geisteskampf sich mühte [22]).

Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich das Ringen des „Philosophen Gottes“ [23]) mit allen Formen der zeitgenössischen Geistigkeit und den ihnen entsprechenden Menschauffassungen aufzuzeigen. Aus der Fülle der denkgewaltigen Geister der Goethezeit sollen nur Jean Paul (1765—1825) und Fr. Heinrich Jacobi (1743—1819) zu einem Vergleich mit Sailer herausgegriffen werden, nicht deswegen, weil sie etwa umfassender als andere das geistige Leben des klassischen Deutschland mit all seinen Erscheinungen in sich aufgesogen oder weil sie alle Strahlen des Geisteslebens der Nation wie Brennpunkte aufgefangen hätten, sondern deswegen, weil gerade sie in der Literatur mit Sailer in enge Beziehung gesetzt worden sind. J. Göken [24]) behauptet ebenso wie M. X. Saurler [25]) ein „engeres Verhältnis“ Sailers zu Jean Paul. I. v. Müller hat dem Bemühen, eine weitgehende Ähnlichkeit der Sailerschen und Jeanpaulschen Anschauungen herauszustellen, ein ganzes Buch gewidmet [26]). Mit erstaunlicher Sicherheit hat K. Eschweiler [27]) Fr. H. Jacobi zu dem philosophischen Gewährsmann Sailers gestempelt und diesen in philosophischer Hinsicht auf die Ebene eines Schülers herabgedrückt, der nur das iurare in verba magistri gelernt habe. K. Diel [28]) folgt den Spuren Eschweilers.

Bei der Beziehungsetzung der Sailerschen Menschauffassung mit derjenigen Jean Pauls und Jacobis lag es uns naturgemäß fern, den zahlreichen erschöpfenden Arbeiten über die letzteren Neues hinzufügen zu wollen. Unsere Absicht war nur, etwaige

---

21) Th. Haecker: Was ist der Mensch? Leipzig 1935 S. 146.

22) Vgl. J. Bernhart: a. a. O. XX.

23) Bettina v. Arnim: Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. Berlin 1923 S. 315; vgl. dazu W. Kosch: Die deutsche Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813—1918. Bd. 1, München 1925 S. 198.

24) J. Göken: Bischof J. M. Sailers Verdienste um die Religionspädagogik in: Vierteljahrsschrift f. wiss. Pädagogik. 8. Jhg. Münster 1932 S. 230.

25) M. X. Saurler: Selbstentfaltung und Selbsttätigkeit in der Pädagogik J. M. Sailers. 18. Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft, hrsg. von Göttler. München 1928 S. 151.

26) I. v. Müller: Jean Paul und M. Sailer als Erzieher der deutschen Nation. München 1908. S. 107 ff.

27) K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus in: „Gabe für K. Muth“, München 1927 S. 293 ff.
Derselbe: Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Braunsberg 1930 S. 3 ff.

28) K. Diel: a. a. O. S. 32.

Berührungspunkte aufzuzeigen und so einen kleinen Beitrag zu liefern zu der wegen der völlig „unzureichenden Art der Zitation“ [29]) schwierigen und noch viele mühselige Kleinarbeit erforderlichen Quellenanalyse Sailers. Es ergab sich dabei, daß Sailer sowohl mit Jean Paul als auch mit Jacobi durch eine Art Geistesverwandschaft verbunden ist. Wie bei diesen beiden, so ist auch bei ihm die Menschauffassung die Mitte, von welcher aus die Fülle der geistigen Strahlungen als Einheit zu verstehen ist. Auch er hebt in der Zeichnung seines Menschbildes die emotionalen Züge stärker hervor als die rationalen. Auch er ist zu einem scharfen, zwingenden Durchdenken der Probleme bis zu ihrem Ende nicht fähig. Das hat bei ihm wie bei Jean Paul und Jacobi zur Folge, daß die Begriffe nicht in klaren Definitionen und deutlichen Konturen vor uns stehen, sondern oft unschattierten stereometrischen Umrißzeichnungen gleichen, die von uns konvex oder konkav gesehen werden können, je nach dem wir uns willkürlich von bestimmten Vorstellungen leiten lassen [30]).

Die Beziehungssetzung ergab ferner, daß die Quellen der Sailerschen Menschauffassung trotz zweifellos vorhandener Geistesverwandschaft mit Jean Paul und Jacobi und trotz teilweise ähnlicher Gedankeneinstellung, nicht im Werke dieser beiden Denker, sondern in der „Philosophia“ und „Theologia cordis“ augustinisch-fénelonscher Prägung zu suchen sind.

---

[29]) A. Stonner: Die Religionspädagogik J. M. Sailers in: Katechetische Blätter 33. Jhg. München 1932 S. 162.

[30]) Für den vorliegenden Versuch einer Quellenanalyse der Sailerschen Menschauffassung ist gerade dieser Punkt wohl zu beachten.

Neben dem anlagebedingten Übergewicht des Emotionalen sowohl bei Sailer als auch bei Jean Paul und Jacobi ist zweifellos für alle drei von großer Bedeutung gewesen, daß sie am Ausgang der empirisch-rationalistischen Periode lebten, von der H. Korff treffend sagt: „Die eigentliche Erfahrung der kulturführenden Menschheit am Ausgange des Aufklärungszeitalters und eben durch den „Ausgang“ der Aufklärung ist die Erfahrung von der „Wirklichkeit“ einer überverstandesmäßigen Wirklichkeit, d. h. im Gegensatz zu den Tatsachen des Rationalismus die Tatsachen des Irrationalismus in Leben und Welt!“

(H. Korff: Geist der Goethezeit. 1. Bd. S. 24).

1. Teil.

Sailer und Jean Paul.

1. Abschnitt.

Die Menschauffassung.

1. Kapitel:

Jean Pauls moralischer Optimismus.

In den Dichtungen Jean Pauls tritt überall ein nachdrücklicher moralischer Optimismus zutage [31]). In einer Jugendschrift aus dem Jahre 1781 „Etwas über den Menschen", wo er die optimistischen und pessimistischen Meinungen über die menschliche Natur einander gegenüberstellt, heißt es: „Der Mensch wird geboren ohne Keim zum Laster, begabt mit guten Trieben. Seine ganze Seele ist bloß gebaut um tugendhaft zu sein — jedes Laster ist Mißton in seiner Natur" [32]). Mit warmen und beredten Worten schildert Jean Paul „vom optimistischen Standpunkt aus den Menschen in seiner Herrlichkeit und Größe" [33]). „Wir sind Engel in Menschengestalt verkleidet. Unser Körper kündigt ebensowohl unsere Hoheit an als unser Geist. Dieser fühlt seine Verwandschaft mit dem Himmel und jener beweist unseren Vorzug vor den Tieren. Unserer Größe fehlt nichts als die Kenntnis derselben. Sterblicher! Du bist noch nicht weise genug, um die Vortrefflichkeit deines Verstandes, und noch nicht gut genug, um die verkannte Reinheit deiner Tugenden zu schätzen" [34]) Des Menschen „Antlitz ist nur für den Ausdruck der Tugend gebildet, wird nur durch gute Taten verschönert; jedes Laster verzerrt die himmlischen Züge und kündigt durch äußere Verwüstung das innere Übel der Seele an" [35]). Derselbe optimistische Glaube an die absolute Güte der Menschennatur

---

[31]) W. Münch: Jean Paul, Der Verfasser der Levana. Berlin 1907, S. 107.

[32]) Jean Pauls sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Akademie zur wissenschaftlichen Erforschung und Pflege des Deutschtums (Deutsche Akademie) und der Jean Paul-Gesellschaft. Weimar 1927 ff. Etwas über den Menschen. II 1, 175.

[33]) P. Nerrlich: Jean Paul, Sein Leben und seine Werke. Berlin 1889, S. 116.

[34]) Etwas über den Menschen. II 1, 172.

[35]) Etwas über den Menschen. II 1, 175.

spricht aus den späteren Werken. Einige Stellen aus der Levana seien hier angeführt: „Der innere Mensch wird wie der Neger weiß geboren und vom Leben zum Schwarzen gefärbt“ [36]). „Alles Heilige ist früher als das Unheilige; Schuld setzt Unschuld voraus, nicht umgekehrt. Der Mensch kommt nicht zum Höchsten hinauf, sondern immer von da herab und erst dann zurück empor; nie kann ein Kind für zu unschuldig und gut gehalten werden“[37]). Aus seiner natürlichen Kraft, kraft seines Wesens, nicht aus einer Morallehre liebt Jean Pauls Mensch das Gute [38]), jener Mensch, der „zehnmal besser ist als er weiß“ [39]). Alle diese Äußerungen lassen erkennen, daß Jean Paul, dessen Seele sich nie froher erwärmt, als wenn er irgendeinen metaphysischen Beweis oder eine Bemerkung liest, woraus folgt, daß die Menschen recht gut sind [40]), unerschütterlich an die gute Wesenheit der menschlichen Seele glaubt und daß es für ihn weder ein Erbverderben im Sinne der theologischen Lehre [41]) noch ein Radikalböses im Sinne Kants gibt [42]). Mit deutlicher Beziehung auf die theologische Lehre von der Erbsünde, nach welcher Adam durch seine Sünde als Repräsentant all seiner Nachkommen die Unschuld für das ganze Menschengeschlecht verloren hat, so daß jeder seiner Nachkommen von vornherein der ursprünglichen Unschuld entbehrt[43]), sagt er in der Schrift „Wider das Überchristentum“: „Gibt es eine fremde Sünde, die zu meiner wird, so kann ich am Ende den Abfall des Teufels tragen müssen oder irgend eines auf unseren Planeten influierenden Wesens. Warum teilen wir nicht die frühere Unschuld Adams, warum nicht die spätere Verzeihung seiner Schuld?“[44]). Es ist unrichtig, wenn Münch [45]) in einer das Radikalböse anerkennenden brieflichen Äußerung Jean Pauls [46])

---

36) Levana I 12, 101.
37) Levana I 12, 129.
38) Vgl. Hajo Jappe: Jugend deutschen Geistes. Das Bild des Jünglings in der Blüte der deutschen Dichtung. Berlin 1939 S. 312.
39) Jean Pauls Werke, hrsg. von P. Nerrlich. Deutsche Nationalliteratur. Stuttgart 1882 ff. I, 98.
40) Vgl. ebenda.
41) Vgl. W. Hoppe: Das Verhältnis Jean Pauls zur Philosophie seiner Zeit, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik. Band VIII. Leipzig 1901, S. 130.
42) Vgl. W. Hoppe: a. a. O. S. 346.
43) Vgl. Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 223; Lexikon für Theologie und Kirche III, 739.
44) Jean Pauls Werke, hrsg. von P. Nerrlich, I, 100.
45) W. Münch: a. a. O. S. 198.
46) Briefe Jean Pauls, hrsg. von Ed. Berend, 4. Bd. München 1926, S. 103.

und in der flüchtigen Erwähnung eines guten und bösen Poles in der Levana [47]) Einschränkungen und Unterbrechungen des optimistischen Glaubens an den „guten" Menschen erkennen will. Das sind der Jeanpaulschen Auffassung von der Natur des Menschen durchaus widersprechende Äußerungen [48]), die zudem noch ausdrücklich widerrufen werden, wenn Jean Paul in einer seiner letzten Schriften, der Selina, beweglich darüber klagt, daß man, um den Menschen wie einen Teufel behandeln zu können, ihn zu einem Teufel mache, indem man ein Radikal- oder Wurzelböses annehme. „Verträgt sich aber, so fragt er, mit einem Wurzelbösen jene innere Freude und Bewunderung, welche jeder, sogar der gesunkene Mensch, an der Anschauung und Darstellung edler Taten und noch mehr edler Menschen genießt? Müßte nicht eine böse Natur sich von einer verwandten angezogen und gerade von einer unähnlichen schönen abgestoßen fühlen? Und beruht nicht die Süßigkeit der Dichtkunst auf dem herzdurchdringenden und begeisternden wonnevollen Anschauen moralischer Helden, die wir nicht zu erreichen hoffen und die uns weniger schmeicheln als vorrücken?" [49]).

2. Kapitel.

Sailers „Grundlehre aller echt philosophischen Anthropologie".

Sailer steht dem moralischen Optimismus Jean Pauls ablehnend gegenüber. In seinem „Handbuch der Moral" widmet er seitenlange Ausführungen „dem, was im Menschen ist und nicht sein soll, d. i. dem Bösen" [50]), damit seine Leser sich „durch die Romane von der vorgeblichen Unverderbtheit des menschlichen Herzens nicht täuschen und in Erforschung des Bösen, das sich vor uns so künstlich versteckt, in Bekämpfung des Bösen, das uns so mächtig angreift, nicht hindern lassen" [51]). Zur Erklärung des Bösen unterscheidet er es nach seiner doppelten Beziehung: rückwärts und vorwärts; rückwärts auf die Sünde des ersten Menschen und vorwärts auf die Entwicklung des einzelnen Bösen aus dem gegebenen Hange zum Bösen. Das uns durch

---

[47]) Levana I 12, 361.
[48]) Vgl. auch W. Hoppe: a. a. O. S. 346.
[49]) Selina II 4, 308.
[50]) Handbuch S. W. 13, 156 ff.
[51]) Handbuch S. W. 13, 180. Die in erster Linie gegen Rousseau gerichtete Stelle (vgl. M. Schmitt: a. a. O. S. 37) will zugleich die mit der Lehre Rousseaus völlig identische (vgl. W. Hoppe: a. a. O. S. 129 ff.) Jeanpaulsche treffen.

die Abstammung innewohnende Böse nennt er Erbverderben, das durch unseren freien Willen entstehende Radikalböses.

Um das Vorhandensein des Erbverderbens auch „philosophisch als bestehend zu beweisen“ [52]), weist Sailer auf die Weltgeschichte hin, die ein übereinstimmendes Zeugnis ablegt von den „wirklichen, nach allen möglichen Richtungen sich durchkreuzenden Irrungen des Menschen in Sachen des höchsten Gutes“, und den „herrschenden Ausbrüchen des Bösen, die sich in allen Ländern, zu allen Zeiten, an allen Menschen zeigen“ [53]). Auch die Labyrinthe von Elend und Unseligkeit, die teils mit jenen Irrungen, teils mit diesen Ausbrüchen des Bösen gegeben sind, sowie die anerkannte Kraftlosigkeit aller schon versuchten Mittel und Anstalten, wodurch der Irrtum, das Böse und die Unseligkeit des menschlichen Geschlechtes aufgehoben werden sollten, sind ihm ein eindringlicher Beweis für die angeborene Verderbnis der Menschennatur [54]).

Erbverderben und Radikalböses zusammen geben dem Begriffe des menschlich Bösen seine Völligkeit. Das Böse, das wir in uns herrschen lassen, ist nicht der Abfall der ursprünglichen Menschheit von Gott, sondern die Herrschaft des Bösen in der Natur, die schon abgefallen ist. Die Herrschaft des Bösen wird also nur dadurch völlig erkennbar, daß wir es als Erbverderben und als Radikalböses zugleich, d. i., sowohl in dem, was durch unsere Abstammung gegeben ist, als in der Zutat des freien Willens betrachten [55]). „Radikal“ ist für Sailer das Böse im Menschen, insofern es selbst böse ist und als Wurzel den ganzen Baum unserer übrigen Gesinnungen, Zwecke, Maximen, Handlungen, vergiftet. Insofern das Böse im Menschen gewurzelt ist, hat der böse Mensch als böse einen bösen Hang zum einzelnen Bösen [56]), der sich auf eine dreifache Weise offenbart: 1. dadurch, daß der Mensch das Gute, das er tun soll und tun will,

---

[52]) Ph. Klotz: a. a. O. S. 58.

[53]) Handbuch S. W. 13, 179.

[54]) Handbuch S. W. 13, 179. Ähnliche Ansichten wie sie hier Sailer zu einem philosophischen „Beweis“ des Erbverderbens äußert, finden wir schon bei Augustinus (vgl. J. M. Mausbach: Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg 1909 und 1929. II 3. Kap.). In der Nachfolge Augustins suchten in der neuen Zeit die auf philosophisch-psychologische Begründung stets großes Gewicht legenden französischen Philosophen und Theologen den Nachweis zu führen, daß das Erbverderben die einzig genügende Erklärung für den gegenwärtigen Zustand der Menschheit biete (vgl. Bl. Pascal: Religiöse Schriften, hrsg. und eingel. von H. Lützeler, Köln 1924, S. 59).

[55]) Vgl. Handbuch S. W. 13, 181.

[56]) Vgl. ebenda.

doch nicht tut; 2. dadurch, daß der Mensch das Gute, das er tun soll und will wirklich tut, im ersten Wollen schon, oder wenigstens im Tun mit einer unreinen Absicht befleckt, unrein macht; 3. dadurch, daß der Mensch das Böse wirklich will und auch tut [57]).

Dadurch, daß Sailer seine anthropologische Grundthese von der Verderbnis der Menschennatur durch die Lehre von ihrer „angeborenen Würde", d. h. durch die Lehre von den im Menschen verbliebenen guten Anlagen, Keimen, Potenzen ergänzt, verliert erstere ihre pietistisch-kalte Strenge und die Kluft zwischen der Sailerschen und der Jeanpaulschen Menschauffassung verringert sich. „Die Würde des Menschen", so heißt es in der „Glückseligkeitslehre", offenbart sich uns schon in der Betrachtung des Menschenleibes, insofern er Hülle und Werkzeug des Menschengeistes ist" [58]). Mit Laktanz [59]) „dolmetscht" Sailer das Symbolische der dem Menschen allein eigenen aufrechten Gestalt: „Der Geist schaue dorthin, wohin das Antlitz des Menschen — gen Himmel, und der Sinn des Menschen sei gerade und aufrecht wie sein Gang" [60]). Nur der Körper des Menschen ist zur Sprache gebaut; er allein unter allen Erdengeschöpfen kann reden, d. i. seine Gedanken durch hörbare Zeichen in die Seele seiner Mitmenschen hineinlegen. Spuren der angeborenen Würde des Menschen strahlen dem aufmerksamen Beobachter besonders auch aus dem Menschenantlitz entgegen [61]). Noch deutlicher als im Leibe offenbart sich diese Würde in der Seele und tritt recht eigentlich hervor in der Erkenntnis, in der Willensfreiheit, in der Religionsfähigkeit und der Gottebenbildlichkeit.

Durch die Erkenntniskraft kann der Mensch das, was er außer sich und in sich wahrnimmt, denken, untereinander und miteinander vergleichen, seine Gedanken und Ideen von sich und sich von allem, was er nicht ist, unterscheiden; kann Mannigfaltiges unter Begriffe und Begriffe unter eine Einheit bringen;

---

[57]) Vgl. Handbuch S. W. 13, 182; vgl. dazu J. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von K. Vorländer, Leipzig 1903, S. 29/30; zu Kants Lehre vom „Radikalbösen" vgl. G. Fittbogen: K's Lehre vom radikalen Bösen in: Kantstudien 12, 1907; O. Petras: Der Begriff des Bösen in K's Kritizismus und seine Bedeutung für die Theologie, Leipzig 1913.

[58]) Glückseligkeitslehre S. W. 4, 114.

[59]) Inst. Div. L. II cl.

[60]) Glückseligkeitslehre S. W. 4, 115.

[61]) Vgl. Glückseligkeitslehre S. W. 4, 115 ff.

kann das Mancherlei auf mancherlei Weise ordnen; kann sich über sich erheben und höhere Wesen ahnen, glauben [62]).

Vermöge der Willensfreiheit [63]) kann der Mensch wählen zwischen gut und böse. „Das Sittlichbessere wählen können ist der Vorzug des Menschen“ [64]). Im Handbuch der Moral heißt es: „Wählen können ist des Menschen — nach dem Gesetz wählen des guten Menschen Wahrzeichen“ [65]). Die Willensfreiheit befähigt ihn, den sinnlichen Trieben zu widerstehen und macht ihn darum rechenschaftsfähig, des Lobes oder Tadels, der Belohnung oder Strafe würdig. Wer die Freitätigkeit des menschlichen Willens anerkennt, der muß als unumstößliche Wahrheit anerkennen, daß der Mensch die Idee des Guten und mit dieser das Gesetz des Guten, die Pflicht, dem Guten nachzustreben, in sich hat [66]).

Während der Mensch das Sein mit allen Wesen, das Wachstum mit den Pflanzen, die Sinnlichkeit und selbst eine gewisse Vernunftähnlichkeit mit den Tieren gemeinsam hat, ist die Religionsfähigkeit ihm allein eigen. Nur er ist des Gedankens an das allerhöchste beste Wesen fähig; nur er kann Ehrfurcht vor diesem höchsten Wesen empfinden, kann es als Gesetzgeber anerkennen, kann Liebe gegen dieses beste Wesen in sich tragen. Erst die anerkannte Religionsfähigkeit des Menschen gibt uns Aufschluß über die Idee des Guten, die dem Menschen so eigen ist wie die Idee von Gott. Beide Ideen sind eng verwoben. Zwar kann die Spekulation sie trennen, aber die Natur vereint auch hier. Und sie hat die Idee des Guten mit der Idee von Gott so fest vereint, daß die Vernunft den Begriff, was es heißt, ein recht menschlicher Mensch zu sein, nicht wohl vollenden kann, ohne von der Idee des Guten auf die Idee des Allerbesten zu kommen [67]).

Alle Begriffe von Gott vereinigen sich darin, daß er die höchste Weisheit, Liebe und Macht ist. Des Menschen Erkennt-

---

62) Vgl. Glückseligkeitslehre S. W. 4, 119/20.

63) Der Sailersche Begriff der „Freitätigkeit des Willens“ oder, wie es an anderen Stellen heißt, der „Potenz des Freitätigen“, der „freitätigen Kraft“ (vgl. M. Schmitt: a. a. O. S. 19 ff.), birgt nicht geringe Unklarheiten. Sailer scheint mehr von Handlungsfreiheit als von Willensfreiheit zu sprechen, unter welcher wir heute „die im Wettstreit der Motiverlebnisse bestehende Macht des Willens über die Richtung der Willensentschließungen selbst“ (vgl. A. Willwoll: Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie. Freiburg 1938 S. 151; N. Hartmann: Ethik. Berlin 1926 S. 565 ff.) verstehen.

64) Glückseligkeitslehre S. W. 5, 7.

65) Handbuch S. W. 13, 24.

66) Glückseligkeitslehre S. W. 4, 120 f.

67) Vgl. Glückseligkeitslehre S. W. 4, 122 ff.

niskraft ist ein Strahl der Allwissenheit und Weisheit Gottes, der Menschenwille und vor allem seine Fähigkeit zu lieben, ist ein Funke der Alliebe Gottes, das Vermögen zu wirken ist ein Bild der Allmacht. Verstand, Güte, Allmacht machen das Wesen Gottes aus. Wie die Sonne im Tautropfen so spiegelt sich dieses göttliche Wesen im Menschen; der Mensch denkt, will, handelt, m. e. W. ist Ebenbild der Gottheit [68]).

Die unter dem Begriff der „angeborenen Würde" zusammengefaßten Potenzen zum Guten machen den Menschen trotz der zugleich vorhandenen Anlagen zum Bösen groß und erhaben über alle Erdengeschöpfe, so daß Sailer ausrufen kann: „Groß ist der Mensch, wenn man ihn seiner Natur nach betrachtet" [69]). Aber sofort schränkt er diese an Jean Paul erinnernde hohe Bewunderung der Menschennatur ein durch den Hinweis auf ihren von der Erbverderbnis und der Macht des Bösen zeugenden wirklichen Zustand: „Klein erscheint uns der Mensch, wenn man den wirklichen Zustand des Menschengeschlechtes betrachtet. Der Mensch scheint eine Karikatur zu sein, wenn man seine angeborene Würde zum Grund des Gemäldes macht und seine wirklichen Schwächen als Züge desselben aufträgt; oder die angeborene Würde auf eine und die wirklichen Schwächen des Geschlechtes auf eine andere Tafel bringt" [70]).

Wenn Sailer gelegentlich von der „ursprünglichen Güte" der Menschennatur spricht, so ist zu beachten, daß sich dieser Begriff bei ihm durchaus nicht mit dem gleichlautenden Jeanpaulschen Gedanken deckt. Zwar erinnern in der Formulierung einige Sätze Sailers stark an den moralischen Optimismus Jean Pauls z. B.: „Der Mensch kam gut aus Gottes Hand" [71]) oder: „Gott ist gut und alles kam gut aus seiner Hand" [72]) oder: „Der Mensch kam unverdorben aus der Hand des Schöpfers" [73]), jedoch ist an diesen Stellen dem Zusammenhang nach immer nur der erste Mensch gemeint, und zwar auch nur bis zum „Abfall in freier Selbstbestimmung aus Verführung" [74]), nicht aber wie bei Jean Paul der wirkliche Zustand des Menschen. „Die jetzige Menschheit", so betont Sailer im Handbuch der Moral, „ist . . . im Zustande des Verfalls, trägt unverkennbare Spuren des Ab-

---

68) Glückseligkeitslehre S. W. 4, 125 f.
69) Glückseligkeitslehre S. W. 4, 126.
70) Ebenda.
71) Übungen des Geistes S. W. 26, 57.
72) Pastoraltheologie S. W. 16, 241.
73) Handbuch S. W. 13, 169.
74) Ebenda.

falls von ihrer ursprünglichen Größe“ [75]). Wie eine Statue im Garten, die von den Zerstörungen der Zeit sehr vieles gelitten hat, schlecht erscheint gegenüber derjenigen, die aus des Künstlers Hand kam, und wovon die getreue Beschreibung noch im Archiv liegt: so der Mensch, wie er jetzt ist, gegen das Original, das aus des Schöpfers Hand kam [76]). „Der Mensch in seinem Verfalle betrachtet, ist also mehr für ein Schattenbild der ursprünglichen Menschenwürde als für ein gleichendes Ebenbild derselben anzusehen“ [77]).

Sailers philosophische Anschauungen über den Urzustand, d. h. „die ursprüngliche Güte“ des Menschen, über seine „angeborene Verderbnis“ und „angeborene Würde“ finden ihre tröstliche Vollendung in der Bestimmung des Endzweckes und -zieles jedes Menschen. Höchstes Ziel, Urbestimmung, Endzweck des Menschen [78]) ist die Rückkehr zum Urzustand. Die Erreichung seiner Urbestimmung ist dem Menschen möglich, weil das Bild Gottes in ihm nicht vollkommen zerstört ist. Es blieb ihm eine „Gottesahnung“ [79]), der Trieb und die Fähigkeit, das Ebenbild Gottes in sich zu erneuern [80]).

2. Abschnitt.

Pädagogik, Ethik und Staatsphilosophie als Echo der Menschauffassung.

1. Kapitel.

Pädagogik.

§ 1: Erziehungsbegriff.

Jean Paul ist erfüllt von einer hohen Bewunderung der Menschennatur und ihrer Kräfte. Es ist für ihn eine unumstößliche Tatsache, daß der Mensch ein Universum der Tugend, der Wahrheit und der Schönheit in sich trägt, das als Teil des göttlichen Reiches in ihn eingepflanzt ist [81]). Keine Kraft dieses

---

[75]) Handbuch S. W. 13, 4.
[76]) Vgl. Glückseligkeitslehre S. W. 4, 129.
[77]) Handbuch S. W. 13, 4.
[78]) Vgl. Über Erziehung S. W. 7, 191.
[79]) Vernunftlehre S. W. 1, 192.
[80]) Vgl. M. Schmitt: a. a. O. S. 37.
[81]) Vgl. W. Meier: Jean Paul, Das Werden seiner geistigen Gestalt. 1926, S. 129.

inneren Universums darf mißachtet oder gar unterdrückt werden [82]), das wäre eine Sünde gegen „das Heilige in sich“ [83]). Nicht oft genug kann er es wiederholen: „Nie ist eine Kraft zu schwächen“ [84]), „Jede Kraft ist heilig“ [85]). Es ist nur eine Konsequenz dieser aus der absoluten Güte der Menschennatur sich ergebenden Forderung, daß in Jean Pauls Erziehungslehre die Begriffe der Selbstentfaltung und der naturgemäßen Freiheit eine wichtige Rolle spielen. „Kein Zweifel: wenn man die Erziehungstheorie Jean Pauls durch den hervorstechendsten Zug charakterisieren soll, so ist dies die Schätzung der Selbstentfaltung des Zöglings und die Begünstigung dieser Selbstentfaltung als erste, große, durchgehende Aufgabe“ [86]). Mit gärtnerisch vertrauter und väterlich weitblickender Sorgsamkeit, gleich besonnen im Wagen und Behüten, hat der Erzieher darüber zu wachen, daß nichts Fremdes, Unzeitiges die Selbstentfaltung der Kindesnatur störe. Jean Paul beschwört Menschen und Schicksal: „O, nur hier keinen störenden Griff, bei diesen zarten Pflanzen, in diesem edelsten Wachstum nicht?“ [87]). Die naturgemäße Freiheit macht das lebende Wesen erst zum Menschen; sie ist für Jean Paul das Ur des All [88]). Zornig eifert er gegen jene Erzieher, die mit eiserner Faust jedes Freiheitsgefühl im Keime ersticken zu müssen glauben. Die Stätten solcher Mißachtung der Natur sind Zwingburgen der Freiheit [89]). Andererseits findet er begeisterte Worte für eine Erziehung, die die „naturgemäße Freiheit“ berücksichtigt. Im Titan stellt er uns in Dian einen Erzieher vor, der „mit schöner liberaler Freiheit“ allem Raum gibt, was sich breit und hoch entwickeln will. Die Erziehung habe zunächst nur die Aufgabe in weiser Fürsorge alle schädlichen, der Naturgemäßheit der Entwicklung hinderlichen Einflüsse fernzuhalten [90]), und die nach Befreiung ringenden Kräfte ihrer Fesseln zu entledigen: „Denn in einem Anthropolithen kommt der Idealmensch auf der Erde an; ihm nun

---

[82]) Vgl. M. Kommerell: Jean Paul. Frankfurt a. M. 1939 II, S. 224.
[83]) Die Briefe Jean Pauls. 4. Band S. 180.
[84]) Levana I, 12, 309.
[85]) Levana I, 12, 114.
[86]) W. Münch: a. a. O. S. 208.
[87]) H. Jappe: a. a. O. S. 312.
[88]) Vgl. Hans Urs von Balthasar: Apokalypse der deutschen Seele. Salzburg 1937 I S. 559.
[89]) Vgl. W. Hoppe: a. a. O. S. 71.
[90]) Vgl. Levana I, 12, 369; vgl. dazu J. J. Rousseau, Émile, übersetzt von E. v. Sallwürk, Langensalza 1893³, I 27.

von so vielen Gliedern die Steinrinde wegzubrechen, daß sich die übrigen selber befreien können; dies ist oder sei Erziehung“ [91]).

Mit Jean Paul und den meisten Pädagogen seiner Zeit teilt Sailer die Anschauung, daß die Erziehung naturgemäß sein müsse, d. h. sich der natürlichen Körper- und Geistesentwicklung des Zöglings anzuschließen habe [92]). Die Entwicklung der Kindheit darf den Gesetzen der Entwicklung, die in der Menschennatur liegen, nicht widersprechen [93]); denn: „Die Kinder sind Pflanzen, die nicht gedeihen, wenn sie in ein Treib- und Zwangshaus gesetzt werden“ [94]), und wenn die Erziehung sich nicht richtet nach dem „Bildungsgesetze der organischen Natur, nach welchem sie Keim und Wurzel sorgfältig zudecket in der Muttererde und die Entwicklung der Pflanze nur allmählich und stufenweise fördert“ [95]). Wie sich der Keim in der Pflanze und im Tier allmählich entwickelt, so müssen sich auch die guten Kräfte im Menschen allmählich entwickeln [96]). „Ohne Entwicklung und Anbau seiner Naturkräfte könnte das Menschengewächs nie zur reifen Menschheit heranwachsen“ [97]). An einigen Stellen gebraucht auch Sailer den Begriff der Naturgemäßheit im Sinne des Ratichius und Bacon: Die Erziehung soll die äußere, außermenschliche Natur nachahmen [98]). „Die Natur ist eine bewährte — und die ältere Lehrmeisterin der Menschen“ [99]). Sie gibt uns drei große Lektionen, die voll Wahrheit sind. Sie bietet 1. schöne Ganze. Sie arbeitet 2. von innen heraus. Sie tut 3. alles, was sie tut, zur rechten Zeit, tut es ohne Geräusch und nicht zur Schau [100]).

Alles, was den Keim der Menschheit in uns zum Wachstum und Gedeihen fördert, z. B. Natur, Gott, Kunst, Wissenschaft nennt Sailer E r z i e h e r, „alle Förderung des genannten Keimes“ E r z i e h u n g (im weiteren Sinne) [101]). Erziehung im engeren Sinne aber ist jene Entwicklung der menschlichen Kräfte, die a) sich die Natur allein nicht selber geben kann, die deshalb eine zweite Hand mit Absicht unternimmt, die b) sowohl den An-

---

91) Levana I, 12, 109/10.
92) Vgl. L. Radlmaier: Sailer als Pädagog. S. 49.
93) Vgl. Über Erziehung S. W. 6, 60.
94) J. M. Sailers kleinere pädag. Schriften und Abhandlungen, hrsg. von L. Radlmaier (37. Band der Sammlung der bedeutendsten pädagog. Schriften), Paderbon 1911, S. 42.
95) Über Erziehung S. W. 6, 210.
96) Vgl. Pastoraltheologie S. W. 16, 28.
97) Handbuch S. W. 14, 77.
98) Vgl. L. Radlmaier: Sailer als Pädagog, S. 49, Anm. 5.
99) Kl. Schriften S. 41.
100) Vgl. Glückseligkeitslehre 5, 325 ff.
101) Vgl. Über Erziehung S. W. 6, 1.

lagen als der Bestimmung der Menschennatur angepaßt ist. Der unentwickelten, ungebildeten Menschennatur in ihrem Entwicklungsprozesse beistehen, heißt also erziehen [102]). Die Erziehung ist die treue Beiständerin der Natur, indem sie keine neue Natur erzwingen will, sondern nur die gegebenen Anlagen der Natur entwickeln hilft und nur da, wo die Natur sich nicht genug ist, ihre stützende Hand darreicht, indem sie keine Knospe vor der Zeit aufreißt [103]). Im „Handbuch der Moral" definiert Sailer die Erziehung als „Beistand, den die Eltern durch sich selbst und andere der unmündigen Natur leisten zu ihrer Selbstentwicklung" [104]). Man glaubt Jean Paul zu hören, wenn man in „Erziehung für Erzieher" liest: „Du Mensch! stehe bei der sich selbst entwickelnden Menschenpflanze, daß sie Mensch werde. Dadurch ist das Wesen und der Zweck der Erziehung bestimmt. Die negative Seite dieses Grundsatzes wäre demnach keine andere, als die: mache du überall nichts aus dem Kinde — laß das Kind aus sich selbst das machen, was es werden kann und soll: vergreif dich nicht an der Natur des Kindes, verderbe, erkünstle, erzwinge nichts an dem zarten Gebilde. Die positive Seite: sei du nur Beistand der sich selbst entwickelnden jungen Natur und: sei du Beistand zum Zwecke des Menschwerdens! Sei nur Beistand der Natur: Geh' ihr also nicht voran, geh' ihr nur nach, geh' ihr stets zur Seite, reich ihr nur deine schützende Hand — verdränge, zerstöre sie nicht. Sei Beistand nur zum Zwecke des Menschwerdens: du sollst die Menschenpflanze zu keinem bloßen Animal herab- — also entwürdigen wollen; du sollst sie aber auch in keinen bloßen Engel um-, also neuschaffen wollen" [105]).

Mit dieser naturgemäßen Erziehung, die im Sinne Rousseaus und Jean Pauls nur ein „Handbieten . . . zum Zwecke der selbsteigenen Entfaltung der kindlichen Kräfte" [106]) sein will, rivalisiert in Sailers Erziehungssystem eine aus der Lehre von der angeborenen Verderbnis der Menschennatur sich ergebende Einwirkungs- und Zwangspädagogik. Wie wir gesehen haben, findet Sailer einerseits zwar begeisterte Worte für die Schönheit einer Erziehung im Sinne Jean Pauls, andererseits aber ist ihm die „Grundlehre aller echt philosophischen Anthropologie" [107]) eine unumstößliche, unzweifelhafte Tatsache, die ihn zwingt, das

---

[102]) Vgl. Über Erziehung S. W. 6, 2.
[103]) Vgl. Über Erziehung S. W. 6, 153/54.
[104]) Handbuch S. W. 15, 131.
[105]) Über Erziehung S. W. 6, 126.
[106]) M. Schmitt: a. a. O. S. 68.
[107]) Handbuch S. W. 15, 4.

Prinzip der negativen Erziehung durch eine der verderbten Menschennatur gemäße Einwirkungs- und Zwangspädagogik zu ergänzen bezw. zu ersetzen und den Ideen Rousseaus und Jean Pauls „auf die Gestaltung der praktischen Erziehungsmaximen keinen wesentlichen Einfluß“ [108]) zu gewähren. Weit entfernt, mit Rousseau und Jean Paul, die in ihrem Glauben an die ursprüngliche Güte der Menschennatur jede sittliche Beeinflussung vom Kinde fernhalten und sittliches Bewußtsein dem natürlichen Wachstum überlassen wollen, einer Meinung zu sein, wendet sich Sailer in seinen praktischen Erziehungsgrundsätzen gegen „jene Pädagogiker, welche im Menschenkinde nichts als Tugendkeime sehen“ [109]) und „eine absolute Unschuld in der Kinderwelt statuieren wollen“ [110]). Er spricht vielmehr oft von dem „fürchterlichen Übergewicht der sinnlichen Natur“, der „Anlagen zum Bösen“, von einem „ewigen Krieg wider das böse Prinzip“, ohne den „die Erziehungshäuser Pflanzstätten des Verderbens, die Erziehungslehren indirekte Theorien des Lasters und die Pädagogen Verzieher des menschlichen Geschlechtes werden müssen“ [111]). Er fordert demgemäß vom Erzieher, daß er nicht nur negativ wirke und „nichts verderbe an der sich selbst entwickelnden Natur“ [112]), sondern daß er auch positiv die jungen Triebe beschränke, damit sie nicht ausarten, sich nicht selber schwächen oder gar das Ganze zerstören [113]). Aus dem Satz vom angeborenen Bösen folgert er „mit dem Urheber der kritischen Philosophie“[114]) die Notwendigkeit einer „positiven Führung“[115]): „Wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von einer Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen, der ursprünglichen Anlage zuwider, anheben, und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unabläßlichen Gegenwirkung gegen denselben fortschreiten“ [116]). Die der natürlichen Körper- und Geistesentwicklung sich anschließende positive Führung und Einwirkung wirkt mit zweierlei Kräften, mit der anziehenden und mit der zurückstoßenden. Sie zieht durch Güte

---

108) L. Radlmaier: Sailer als Pädagog S. 49.
109) Über Erziehung S. W. 6, 216.
110) Der vorige Satz in der ersten Auflage vom Jahre 1807.
111) Über Erziehung S. W. 6, 214 ff.
112) Über Erziehung S. W. 6, 113.
113) Vgl. ebenda.
114) Handbuch S. W. 13, 180.
115) Über Erziehung S. W. 6, 115.
116) Handbuch S. W. 13, 180.

an und lockt die Keime des Guten hervor; sie „repelliert" durch Ernst und unterdrückt die Keime des Bösen. Die zurückstoßende Kraft des Erziehers äußert sich in aufsteigender Linie durch nachdrückliche Ermahnung, ernste Warnung, verschärfte Drohung und schließlich durch Strafe [117]). „Das Menschenkind soll selbst durch Zwang, den es wider Willen erleiden muß, der freiwilligen Selbstführung empfänglich bewahrt werden" [118]).

§ 2: Individualität.

Unter dem Einfluß seiner Grundanschauung über die menschliche Natur und die daraus folgende Erziehungsauffassung fordert Jean Paul stete Berücksichtigung der Individualität, die ihm der zusammenhaltende Schwerpunkt unseres Inneren [119]) und „der Inbegriff alles Entwicklung und Fortschritt Schaffenden" [120]) ist. In der Levana, diesem Schutzbrief der Individualität, heißt es: „Individualität ist das, was alle ästhetischen, sittlichen und intellektuellen Kräfte zu einer Seele bindet und, gleich der Lichtmaterie, unsichtbar die vielfarbige Sichtbarkeit gibt und bestimmt und wodurch erst jedes philosophische Polwort — praktische Vernunft, reines Ich — aufhört, bloß im Scheitelpunkt am Himmel als Polarstern zu stehen, der keinen Norden und folglich auch keine Weltgegend angäbe" [121]). Der oberste Grundsatz des Erziehers muß die Herausbildung und Wahrung der Individualität sein [122]). Weil das Kind Individualität besitzt, verlangt Jean Paul vom Erzieher, daß er mit weicher Hand und zarter Vorsicht in die reichen, tiefen und vielseitigen Geheimnisse der Kinderseele eindringe und die kindliche Natur liebevoll und hingebend beobachte. Die schönste Tugend des Erziehers, den sich Jean Paul vom Hesperus verschreibt, liegt in seinem Streben, die Individualität des Zöglings zu pflegen [123]). Der Zorn, der ihn fast immer erfüllt, sobald er das Wort „Hofmeister" ausspricht, erklärt sich daraus, daß er in den Hofmeistern besonders die Feinde jeder menschlichen Eigenart erkennt, die in ihrer Pedanterie aus jedem „ihr Stief- und Kebs-Ich" [124]) modeln wollen, die, um sich

---

[117]) Über Erziehung S. W. 6, 115/116.
[118]) Über Erziehung S. W. 6, 116.
[119]) Vgl. Levana I, 12, 113.
[120]) W. Hoppe: a. a. O. S. 32.
[121]) Levana I, 12, 113.
[122]) Vgl. dazu P. Nerrlich: Jean Paul. Sein Leben und seine Werke. Berlin 1889, S. 500.
[123]) Vgl. Levana I, 12, 209 ff.
[124]) Levana I, 12, 110.

u beköstigen, den Zögling innerlich verstümmeln, die armen Kinderseelen verrenken.

Wie die Levana so setzt auch Sailers Pädagogik voraus, daß jeder Mensch ein eigenes Wesen ist“ [125]), das freilich nicht bloß gute Anlagen besitzt, wie Jean Paul meint, sondern auch schlechte [126]). In „Erziehung für Erzieher“ [127]) gibt Sailer eine sehr gute Definition der Individualität: „Jedes Menschenkind ist ein Individuum. Im Mutterleibe war es noch ein organischer Teil des Mutterleibes, aber geboren, hört es auf ein Teil des Mutterleibes zu sein und ist selber ein organisches Ganzes, durchaus individuell und beweist von seinem ersten Beginnen an nichts als eine Individualität. Von dieser Mutter empfangen, genährt, geboren, tritt es unter diesen Himmelstrich, in diesem Momente, an das Tageslicht, — bringt diese Anlagen mit, und keine anderen, dies Maß von Empfänglichkeit und von Kraft, dies Maß von Erregbarkeit und Energie, und kein anderes“. Weil jeder Mensch sein bestimmtes Talent hat, seinen bestimmten Charakter, sein bestimmtes Temperament, seine bestimmten Kräfte und Schwächen, Neigungen und Wünsche, weil jeder Mensch mit anderen Worten ein „eigenes Wesen“ ist und „die Menschheit in ihm eigens modifiziert“ ist [128]), steht Sailer ebenso wie Jean Paul, „der feine Kenner und treue Schützer der Menschennatur“ [129]), voll tiefer Ehrfurcht vor den geheimnisvoll verschlungenen Fäden des kindlichen Seelenlebens [130]). „Wer keinen Respekt für ein Menschenkind hat, ist selbst noch kein Mensch. Und die Höhe der Menschheit, die du erklimmt hast, verhält sich wie die Tiefe des Respektes, den du für ein Menschenkind fühlest“ [131]). „Wer die Menschheit im Kinde nicht ehrt, wo sollte er sie ehren?“ [132]). Ebenso nachdrücklich wie Jean Paul fordert auch Sailer vom Erzieher: „Bilde den Zögling nicht nach deinen, sondern nach seinen Anlagen, d. h. strebe dahin, daß er dem Ideal der menschlichen Vollkommenheit nach der Empfänglichkeit seines Wesens entgegengeführt und auf

---

125) Über Erziehung S. W. 7, 169.
126) Vgl. Über Erziehung S. W. 6, 214 f.
127) Über Erziehung S. W. 6, 24.
128) Vgl. Über Erziehung S. W. 7, 169.
129) J. Göken: a. a. O. S. 230.
130) Daß Sailer diese Grundsätze in seiner Erziehungsarbeit Tat werden ließ, berichtet uns sein Schüler J. L. Schiffmann. Vgl. dazu A. Lütolf: Leben und Bekenntnisse des J. L. Schiffmann, ein Beitrag zur Charakteristik J. M. Sailers und seiner Schule in der Schweiz, Luzern 1860, S. 27 f.
131) Über Erziehung S. W. 6, 38.
132) Ebenda.

jene Stufe der Vollkommenheit gebracht wird, welche seinen individuellen Anlagen entspricht“ [133]). Darum ist für den Erzieher vertraute Bekanntschaft mit der Individualität des Zöglings und „reife Kenntnis von der Gemütsart eines jeden Kindes [134]) unerläßlich. Durch „genaue, fortschreitende Beobachtung“ soll er versuchen, in die Geheimnisse der Kindesseele einzudringen und sich besondere Kenntnisse „von dem Temperamente, von den Launen, Neigungen und von dem ganzen Individuum des Zöglings“ [135]) zu verschaffen.

§ 3: Schöne Kindlichkeit.

Nach Jean Paul ist dem Kinde Liebe und Vertrauen zu seiner Umgebung und besonders zum Erzieher apriori gegeben. „Die Liebe“, sagt er, „ist eine angeborene, aber verschieden ausgeteilte Kraft und Blutwärme des Herzens“ [136]). „Folglich habt ihr nicht sowohl die Blütenknospen der Liebe einzuimpfen als das Moos und das Gestrüppe des Ich wegzunehmen, das ihr die Sonne verdeckt; wo eine Ader schlägt, ruht ein Herz im Hintergrunde“ [137]). Der Glaube, das Vertrauen und die Liebe der Kinder ist ihm ein Nachtönen der überirdischen Sphärenmusik, der heilige Geist im Menschen. Er ruft darum dem Erzieher zu: „Vergiß nie, daß das kleine, dunkle Kind zu dir als zu einem hohen Genius und Apostel voll Offenbarungen hinaufschaut, dem es ganz hingegebener glaubt als seinesgleichen, und daß die Lüge eines Apostels eine ganze moralische Welt verheert!“ [138]). Im guten Beispiel und Vorbild erblickt er den Hauptfaktor der Erziehung [139]). Für Kinder gibt es nach seiner Ansicht keine andere Sittenlehre als Beispiel, Erzähltes oder Sichtbares [140]). In den Dämmerungen für Deutschland heißt es: „Dem Menschen ist eigentlich der Lehrer schon die Lehre; er glaubt Gläubigen; in einem zweiten Wesen sucht er die Menschwerdung seiner Gedanken und Gefühle; darum aber ist die Achtung für das predigende Einzelwesen von großer Zurückwirkung“ [141]). Wie sehr

---

[133]) Über Erziehung S. W. 6, 131.
[134]) L. Kellner: Joh. M. Sailers pädag. Erstlingswerk. Freiburg 1891, S. 27.
[135]) L. Radlmaier: J. M. Sailers kleinere pädag. Schriften und Abhandlungen. Paderborn 1911, S. 72.
[136]) Levana I, 12, 334.
[137]) Levana I, 12, 335.
[138]) Levana I, 12, 184.
[139]) J. Alt: Jean Paul. München 1925, S. 335.
[140]) Levana I, 12, 86 ff.
[141]) Dämmerungen für Deutschland I, 14, 146.

Jean Paul „die hohe erzieherische Bedeutung eines bewußten Lebens“ [142]) erfaßt hat, zeigt sich auch, wenn er in einem Briefe an Wernlein schreibt: „Wir glauben immer, nur Lehren bilde aus statt Tun“ [143]).

Mit dem Begriff „der schönen Kindlichkeit [144]) steht Sailer dicht neben dem, was Jean Paul über den Kinderglauben sagt. Wir haben bereits gehört, wie Sailer einerseits auf Grund seiner Menschauffassung den unter dem Einfluß Rousseaus stehenden pädagogischen Anschauungen Jean Pauls die Gedanken vom Kampf gegen das Böse und dem Einpflanzen des Guten entgegenstellte, wie er aber andererseits der Überzeugung war, daß das Kind auch noch Keime des Guten in sich trage, die durch eine der natürlichen Körper- und Geistesentwicklung des Kindes sich anschließende Pflege entfaltet werden könnten. Diese Lehre von den im Menschen verbliebenen guten Keimen und Anlagen ermöglichte es Sailer, den zeitgenössischen pädagogischen Bestrebungen weithin entgegenzukommen, ohne seine anthropologische Grundthese aufgeben zu müssen. Die der Menschennatur im allgemeinen verbliebenen Potenzen zum Guten haben wir unter dem Begriff der „angeborenen Würde“ kennen gelernt; die guten Anlagen der Kindesnatur im besonderen faßt Sailer unter dem wohl von Schwarz [145]) übernommenen, inhaltlich aber aber mit Jeanpaulschen Gedanken übereinstimmenden Begriff der „schönen Kindlichkeit“ zusammen. Er versteht darunter „das rege Gefühl des Trauens und Glaubens, des Wohlwollens und des Dankes, die ungetrübte, durchsichtige Aufrichtigkeit, Offenheit, Herzlichkeit, das Gerngehorchen und das willige Abhängigsein“ [146]). Die schöne Kindlichkeit ist die „Perle des zarten Alters“ [147]), das „Paradies der Kinderwelt“ [148]), „die Tugend und die Religion der Kinder selbst sowie der Keim aller männlichen Tugend und Religion“ [149]). Weil sie „die Grundlage sowohl für die moralische wie für die religiöse Bildung ist“ [150]), soll sie „sorgsam gehütet, treu gebildet, gewissenhaft befestigt

---

142) H. Folwartschny: Jean Pauls Persönlichkeit und Weltanschauung nach seinen Briefen. Weimar 1933, S. 25.
143) Die Briefe Jean Pauls 1. Band S. 306.
144) Vgl. Über Erziehung S. W. 6, 90.
145) Vgl. J. Martin: Fr. H. Christian Schwarz: Ein Pädagoge der Romantik. 1. Heft des „Universitäts-Archivs für wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen.“ Münster 1927, S. 96.
146) Über Erziehung S. W. 6, 90.
147) Ebenda.
148) Über Erziehung S. W. 6, 91.
149) L. Radlmaier: Sailer als Pädagog, S. 55.
150) L. Radlmaier: Ebenda.

werden“ [151]). Da im Kinde ein Bedürfnis ist zu trauen und zu glauben, sich durch Glauben unterrichten, bilden, entwickeln zu lassen [152]), darf der Erzieher nie vergessen, daß das Kind zu ihm aufschaut und daß er deshalb die Pflicht hat, ein reifer und guter Mensch zu sein [153]). Wem sollen die Kinder „trauen und glauben, wenn sie dem guten, sich stets gleichen Manne nicht trauen? Wem sollen sie lieber gehorchen, als der Liebe des Guten? Wem sich lieber offenbaren als dem, der für sie lebt, und nur für sie zu leben scheint?“ [154]).

§ 4: Erziehungsziel.

Das Dogma von der absoluten Güte der menschlichen Natur und die Begeisterung für Individualität bestimmen Jean Pauls Erziehungsideal. Sein Blick ist einzig auf das Kind gerichtet, dem er „warmherzig, feinfühlig und zartsinnig ins Herz geschaut“ [155]) hat, nicht aber auf objektive über dem erzieherischen Tun stehende Werte. Er sieht das Endziel der Erziehung darin, den idealen Preismenschen, den jeder von uns heimlich von Jugend auf in sich hat, und frei und ruhig zu machen strebt, frei zu machen [156]). Die Erziehung zum idealen Preismenschen ist für Jean Paul eine Erziehung zur individuellen Vollkommenheit. Ist diese aber etwas anderes als der von dem einzelnen Menschen nach Maßgabe seiner individuellen Anlage erreichte höchste Grad der Bildung, die ebensosehr Besitz als Kraft, Wissen als Gesinnung ist und auf der Entfaltung der intellektuellen wie ethisch-religiösen Kräfte beruht? [157]). Sailer stimmt mit Jean Paul darin überein, daß das Endziel der Erziehung vom Begriff des Menscheitsideals aus zu bestimmen sei. Während jedoch Jean Paul das Menscheitsideal als eine mit einem starken sittlichen Willen, Liebe zur Menschheit, Verständnis des Geistes der Ewigkeit und dem Zug des Ichs zum Ur-Ich verbundene Erhebung über den an zahlreichen Gebrechen und Schäden krankenden Zeitgeist auffaßt [158]) und es sich deshalb für ihn nicht darum handelt, ein außerhalb des Menschen liegendes Ziel als

---

151) Über Erziehung S. W. 6, 91.
152) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 94.
153) Vgl. Über Erziehung S. W. 7, 29.
154) Über Erziehung S. W. 6, 98.
155) Hajo Jappe: Jugend deutschen Geistes, Das Bild des Jünglings in der Blüte der deutschen Dichtung. Berlin 1939, S. 311.
156) Levana I, 12, 109.
157) Vgl. dazu I. v. Müller: Jean Paul und Michael Sailer als Erzieher der deutschen Nation. München 1908, S. 29.
158) Vgl. I. v. Müller: a. a. O. S. 99.

richtungweisend für die Erziehung aufzustellen, das Erziehungsziel vielmehr im Menschen apriori gegeben ist und nur der Befreiung und liebevollen Enthüllung bedarf, ist bei Sailer das Endziel der Erziehung eine Hinbildung zu objektiven über dem Menschen mit seinen guten und schlechtenAnlagen stehenden Werten, letztlich zu dem Urwerte selber [159]). Um sein „Menschheitsideal" zu gewinnen, unterscheidet Sailer in der Menschheit zwei große Sphären, die des animalischen und geistigen Lebens. Die geistige teilt sich in die der Erkenntnis, der Sittlichkeit und der Religion, die sich wie das Wahre, Gute und Heilige verhalten [160]). „Mit diesen Sphären fallen in eins zusammen die Sphären des Wohlseins, das in der animalischen Sphäre sinnliche Lust, in der Erkenntnissphäre Freude an Wahrheit, in der Sittlichkeitssphäre Gewissensfriede, in der Religionssphäre Seligkeit und mit dem sinnvollsten Ausdrucke Gottseligkeit heißt" [161]). Wenn das Animalische im Menschenkinde nicht in Zucht genommen wird, so wird es ein wildes Tier, ein Wildling. Wird das Erkenntnisfähige im Menschenkinde nicht angebaut, so erhebt sich der heranwachsende Mensch nie über den Stand der Roheit. Wird das Animalische und Geistige nicht zum geselligen Verkehr mit Menschen gebildet, so tritt der Mensch nie aus dem Stande der Barbarei. Wird die Willensfreiheit im Menschen nicht entwickelt nach dem Gesetze des Gewissens, so treten in ihm notwendig die Laster der Kultur oder der Roheit hervor. Es muß also, so folgert Sailer mit Kant, das Menschenkind diszipliniert, kultiviert, zivilisiert, moralisiert werden. Würde aber bei allen Bemühungen, den Menschen aus dem Stande der Wildheit, Roheit und Barbarei zu heben und ihn zum sittlichen Wesen zu bilden, und bei dem glücklichsten Erfolge dieser Bemühungen, derselbe Mensch von der Idee des Göttlichen entweder ganz isoliert oder der Glaube an Gott nicht zum Grundprinzip seines inneren und äußeren Lebens gemacht, so müßte ihm, bei allen Vorzügen der Kenntnis, der feinen Sitte und der Sittlichkeit, doch die höchste Würde eines Menschenlebens fehlen. Der Mensch muß also auch divinisiert, d. h. zum göttlichen Leben gebildet werden. Die Vollendung des Menschen bestünde darin, daß die animalische Sphäre der geistigen untergeordnet und in der geistigen Sphäre das religiöse Prinzip das gebietende würde und von diesem aus Leben in die Sittlichkeitssphäre und Licht in die

---

159) Stonner: Die Religionspädagogik J. M. Sailers in: Katechetische Blätter XXXIII. Jahrg. München 1932, S. 162 f.

160) Über Erziehung S. W. 6, 14.

161) Über Erziehung S. W. 6, 14.

Erkenntnissphäre ausströmte. Der Mensch nähert sich in dem Maße seiner Bestimmung, seiner Vollendung oder dem Menschheitsideale, in welchem die Abhängigkeit des Sinnlichen vom Geistigen und des Geistigen vom Göttlichen in der Entwicklung zunimmt — bis die Abhängigkeit in Einigung übergeht [162]), d. h. die Vernunft eins wird mit dem Urwahren, der Wille mit dem Urguten, das Herz mit dem Urseligen und das Innerste des Menschen mit dem Urschönen.

2. Kapitel.

Ethik.

§ 1: Ethischer Subjektivismus.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Jean Paul in der Individualität ein heiliges, unantastbares Gut erblickt, und daß darum sein idealer Preismensch ein Individualmensch ist, „das harmonische Maximum aller individuellen Anlagen, welches ungeachtet aller Ähnlichkeit des Wohllauts doch bei Einzelwesen zu Einzelwesen sich wie Tonart zu Tonart verhält“ [163]). Richtungweisend für uns ist nicht ein abstraktes, alle Menschen bindendes Sittengesetz, sondern ein im „guten“ Menschen lebendiger, aber eigenartig wirkender moralischer Trieb [164]). Jean Paul verlegt also das zur Tugend Treibende nicht in eine Maxime oder in einen kategorischen Imperativ, sondern in das Menschenherz, in den moralischen Instinkt. Dem rigorosen kantischen Imperativ gegenüber möchte er immer den Gefühlsgrund der Moral betonen und demgemäß in der Sittlichkeit ein sich ewig Veränderndes und Weiterbildendes sehen. Er versteht unter dem hohen Menschen weder den geraden ehrlichen festen Mann, der wie ein Weltkörper seine Bahn ohne andere Abirrungen geht als scheinbare, noch den kalten, von Grundsätzen gelenkten Tugendhaften [165]).

Da auch die Ethik nur angewandte Anthropologie ist, kann Sailer sie nicht wie Jean Paul auf ein subjektives Prinzip gründen. Er kann sich auch nicht damit begnügen, die Grundbegriffe der Sittlichkeit im Selbstbewußtsein aufzusuchen und nachzuweisen. Vielmehr muß er weiterforschen nach ihrem Woher. Nach Sailers Auffassung ist über allem menschlichen Sein ein

---

162) Vgl. Über Erziehung S. W. 6, 12 ff.
163) Levana I, 12, 115.
164) Vgl. H. Folwartschny: a. a. O. S. 101.
165) Unsichtbare Loge I, 2, 209.

Höchstes, und dieses eine Höchste ist das Ur-, ist das ewige Leben aus sich und in sich; und dies Ur- und ewige Leben ist die Urquelle alles anderen Seins und Lebens, die Urquelle der Natur, der Menschheit, des Weltalls. Es ist vor und über allem menschlichen Verstehen ein Höchstes, und dies eine ist die höchste Wahrheit selber, ist das Alldurchschauende, Allerkennende und ist die Urquelle alles wahren Erkennens in allen erkennenden Wesen, also die Urquelle alles dessen, was in der menschlichen Vernunft, in dem menschlichen Verstande gesund, unverderbt ist. Es ist vor und über allem menschlichen Wollen, Tun, Genießen, ein Höchstes und dies eine ist sich selber das Gesetz, ist die höchste Freiheit, ist der absolut Heilige, ist der allein aus sich und in sich Selige, ist die Urquelle aller Tugend, Seligkeit [166]). Sailers theozentrische Ethik verankert also die Grundbegriffe aller Sittlichkeit in Gott, dem allein Heiligen. „Und dieser . . . allein aus sich und in sich Heilige ist die Urquelle aller Freiheit, alles Gesetzes, alles Gewissens im Menschen“ [167]). Weil „Gott . . . in der philosophischen und in der christlichen Betrachtungsweise der höchste Gesetzgeber des sittlichen Menschen“ [168]) ist, ist „das, was man sonst Gewissens-, Vernunft- Tugend-, Sittengesetz nennt, . . . im eigentlichen Sinne Gottes-Gesetz“ [169]). Sailer sagt also nicht bloß, man solle das Vernunft- und das Gewissensgesetz als ein Gesetz Gottes ansehen; er sagt ungleich mehr: das sogenannte Vernunftgesetz ist wahres wirkliches Gesetz Gottes, ist göttlich nach Herkunft, Inhalt und Zweck. Es ist göttlicher Wille, der den Menschen bindet. Er gebietet nur Göttliches in Gesinnung und Leben und hat den Zweck, das göttliche Leben im Menschen Wirklichkeit werden zu lassen und der Vollendung entgegenzuführen.

Ebenso wie in der Frage nach der Herkunft des Sittengesetzes vertritt Sailer bezüglich seiner Geltung eine von Jean Paul abweichende Meinung. Das höchste Gesetz ist „nicht zeitlich, sondern ewig, nicht lokal, sondern universal, nicht willkürlich, sondern notwendig für alle Menschen aller Zeiten, aller Gegenden verbindlich“ [170]).

§ 2: Stellung zum Eudaimonismus.

Wie der ethische Subjektivismus so ist auch die schroff ablehnende Haltung Jean Pauls gegenüber dem Eudaimonismus

166) Vgl. Handbuch S. W. 13, 27/28.
167) Handbuch S. W. 13, 28.
168) Handbuch S. W. 13, 97.
169) Handbuch S. W. 13, 30.
170) Handbuch S. W. 13, 99; vgl. 13, 62.

nur eine Konsequenz seiner Menschauffassung. Sein Glaube an den „guten" Menschen erhielt durch die Kantische Lehre von der Tugend um der Tugend willen neue Nahrung. Für Kant ist die Glückseligkeit nicht der eigentliche Zweck der menschlichen Natur. Des Menschen Würde ist es, das Gute zu wollen um des Guten willen. Je weniger der Mensch physisch, je mehr er moralisch durch die bloße Vorstellung der Pflicht gezwungen werden kann, desto freier ist er [171]). Diese Leitsätze der Kantischen Ethik waren für Jean Paul ein Evangelium [172]). In der Kantischen Lehre von der Tugend um der Tugend willen sah er einen Anruf des Guten und Hohen im Menschen, den Ausdruck eines erhabenen, das Irdische weit hinter sich bringenden Menschentums. Wie der Königsberger Philosoph kämpfte auch er gegen jede eudaimonistische Ethik, die die Glückseligkeit irgendeiner Art zum alleinigen Antrieb des sittlichen Lebens macht. In der Levana ruft er den Verkündern der Glückseligkeitslehre zu: „Keine Lehre findet so viele Lehrer als die Glückseligkeit- oder Lustlehre; als ob diese nicht schon in jedem Katzen-, Geier- und anderem Tier-Herzen ihren Lehr- und Thronsitz aufgeschlagen hätte. Wollt ihr lehren, was das Vieh weiß? Soll der Menschgeist als ein Zentaur mit gesporntem Leibe in die geistige Welt einreiten?" [173]). Die Menschen der Jeanpaulschen Romane sind von der Möglichkeit und Göttlichkeit der Tugend, die sich Selbstzweck ist, tief durchdrungen. Das ist die ihre Herzen durchdringende Idee, die „feste Himmelsachse mitten unter geschwungenen Erdenachsen" [174]) in ihrer Brust, das, was „keine Wunden erreichen" [175]). In diesem ethischen Idealismus findet Jean Pauls Glaube an den guten Menschen seine krönende Vollendung.

Auch Sailer tritt jenen ethischen Strömungen seiner Zeit entgegen, „die die Glückseligkeit irgendeiner Art zum alleinigen Antrieb des sittlichen Lebens" [176]) machten. Andererseits räumt er der Glückseligkeit im Unterschied zu Jean Paul durchaus ihr Recht ein. Freilich ist sie nicht die Wurzel und Grundlage der Sittlichkeit, sondern nur ihre Begleiterscheinung. „Nach den Erfahrungen der redlichsten Menschen ist das Gutsein die Wurzel des Wohlseins. Die redlichsten Menschen gestanden und

---

171) Vgl. Kants sämtliche Werke, hrsg. von R. Rosenkranz und Fr. W. Schubert, Band VIII, S. 13 ff.; Band IX, S. 225.
172) W. Meier: a. a. O. S. 128.
173) Levana I, 12, 318.
174) Levana I, 12, 314.
175) Ebenda.
176) K. Diel: a. a. O. S. 50.

gestehen noch, daß die edelsten Augenblicke ihres Seins auch die frohesten waren“ [177]). Sittlichkeit und Glückseligkeit, Gutsein und Wohlsein verhalten sich wie Grund und Folge. „Die Glückseligkeit des Menschen besteht darin, daß alle seine stillen Handlungen und besonders Absichten derselben das Gepräge des wahren Gutseins und also von dem guten Willen, der einen unbedingten Wert hat, ihren Wert erhalten haben“ [178]). Diesseits wie jenseits sind Glückseligkeit und Sittlichkeit innigst verbunden, d. h. „Das sittliche Leben hat Hinnieden das größte erreichbare Glück und im Jenseits die ewige Glückseligkeit zur Folge“ [179]). Diese Untrennbarkeit des Gutseins und Wohlseins ist gottgewollt, denn „mit dem Gesetz und der Bestimmung gut zu sein, ist dem Menschen von Gott gegeben die Bestimmung, selig zu sein wie Gott“ [180]).

3. Kapitel.

Staatsphilosophie.

Wie Jean Paul in seinen pädagogischen Anschauungen auf weite Strecken an der Seite Rousseaus [181]) steht, so auch in den staatsphilosophischen. Wie Rousseau ist auch er erfüllt von dem Gedanken der Majestät des Volkes und der politischen Gleichberechtigung [182]). Sogar die wirtschaftliche Gleichberechtigung scheint er zu erhoffen, wenn er in einem Briefe an Emanuel schreibt: „Solange der Reichtum geachtet wird, solange bleibt die Menschheit ein elender, niedriger, ängstlicher Schwarm, aus dem nur einzelne moralische Halbgötter vorragen und den alles predigen und erziehen nur veränderlich, aber nicht gut macht“ [183]). Den Dr. Fenk läßt er in der Unsichtbaren Loge sagen: „Es wird einmal eine Zeit kommen, wo man unsere vergangene Dummheit so wenig begreifen wird, als wir zukünftige Weisheit, ich meine, wo man nicht bloß wie jetzt keinen Bettler, sondern auch keinen Reichen dulden wird“ [184]). Von allen Staatsformen scheint Jean Paul die Republik die natürlichste und beste zu sein [185]). „Auf der kleinen Erde sollte nur ein Staat liegen;

---

177) Glückseligkeitslehre S. W. 5, 221,
178) Glückseligkeitslehre S. W. 4, 297.
179) K. Diel: a. a. O. S. 66.
180) Handbuch S. W. 13, 41.
181) W. Münch: a. a. O. S. 144; J. Alt: a. a. O. S. 334.
182) Vgl. W .Hoppe: a. a. O. S. 72.
183) Die Briefe Jean Pauls 2. Band S. 127.
184) Unsichtbare Loge I, 2, 146.
185) Gegen A. Meyer: Die Bedeutung der höfischen Lebensform in der Welt Jean Pauls. Diss. Göttingen 1933, S. 106.

nicht aber eine Universal-Monarchie . . ., sondern eine Universal-Republik“ [186]). Nur das Volk darf Gesetze geben und die Entscheidung über Krieg und Frieden fällen. Dem Fürsten durch ein Gesetz die gesetzgebende Gewalt geben, heißt sich selbst vernichten [187]), ihm die Entscheidung über Krieg und Frieden zu geben, ist himmelschreiend [188]).

Nach Sailers Meinung kann nur aus der richtigen Menschauffassung die richtige Staatsauffassung hervorgehen [189]), wie auch nach dem Zeugnis der Geschichte immer unrichtige Ansichten über den Staat aus unrichtigen Ansichten über den Menschen hervorgegangen seien [190]). Die grundlegende Verschiedenheit der von Jean Paul bezw. von Sailer für „richtig“ gehaltenen Menschauffassung mußte zu völlig entgegengesetzten Ergebnissen ihres staatsphilosophischen Denkens führen. Sailer hält, wie wir gesehen haben, den gegenwärtigen Zustand der Menschheit nicht für ihren Urzustand, „denn eine so zerrüttete, degradierte Menschheit, wie sie jetzt ist, die dem Irrtum, dem sittlichen Verderben und dem Tode hingegeben ist, kann nicht unmittelbar aus der Fülle der Wahrheit, der Liebe, des Lebens, aus Gott gekommen sein“ [191]). Für Sailer ist „diese Grundlehre aller echt philosophischen Anthropologie . . . die Basis aller richtigen Betrachtung über die Menschheit und über das Gesamtleben“ [192]), und darum kann er die Ableitung aller Staatsgewalt aus dem Willen des Volkes, d. i. der Summe der Individuen, nicht anerkennen, sondern muß außerhalb der „zerrütteten, degradierten Menschheit“ ihre Quelle suchen. Im Anschluß an den „Kodex der Paulinischen Jurisprudenz“ [193]) verankert er das Verhältnis der Unter- und Überordnung, d. h. die Staatsgewalt im Willen Gottes „denn es ist keine Obrigkeit als von Gott, und wo Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ [194]). Weil die Staatsgewalt von Gott kommt und nur im Einklang mit dem Willen Gottes verwendet werden darf, „ist es notwendig, untertan zu sein, aber

---

186) Dämmerungen für Deutschland III, I, 14, 82.

187) Jean Pauls, Sämtliche Werke. 1. Gesamtausgabe, Berlin 1826/38, Band 62, 59.

187) Vgl. Levana I, 12, 294.

189) Daß dieser Gedanke in der deutschen Romantik Gang und Gäbe war, hat P. Kluckhohn überzeugend nachgewiesen.

Vgl. P. Kluckhohn: Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. Halle 1925, S. 47 ff.

190) Vgl. Handbuch S. W. 15, 4.

191) Handbuch S. W. 15, 4.

192) Ebenda.

193) Handbuch S. W. 15, 28.

194) Handbuch S. W. 15, 27.

nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen“ [195]).

Auch die Umgrenzung der Aufgabe des Staates in der Staatsphilosophie Sailers geht hervor aus seiner „Grundlehre aller echt philosophischen Anthropologie“ [196]) und widerspricht demgemäß der Jeanpaulschen Ansicht. Der Verfall der Menschheit, so sagt er, kündet sich vornehmlich von zwei Seiten an: in ihrem Verhältnisse gegen Gott und in ihrem Verhältnisse gegen die einzelnen Glieder der menschlichen Gattung. Der Mensch, im Verfalle betrachtet, ist getrennt von Gott und getrennt von seinesgleichen. Jene Trennung gibt sich als Gottlosigkeit, diese als Ungerechtigkeit zu erkennen [197]). „Nur durch Aufhebung der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit und durch Herstellung der Religiosität und Gerechtigkeit kann der Mensch, der nur noch ein Schattenbild der ursprünglichen Größe der Menschheit ist, wieder Mensch, wahrer Mensch werden“ [198]).

Die höchste Aufgabe der Menschheit, die von der vernünftigen Natur ausgesprochen werden kann und sofort als Wille Gottes angesehen werden darf, ist darin zu sehen, daß die jetzige Menschheit wieder zu ihrer ursprünglichen Würde zurückgeführt und der jetzige Mensch wieder ein wahrer Mensch werde [199]). „Als der Verein zur Gründung und Aufrechterhaltung des Rechts und der damit verknüpften Sicherheit der Personen, des ruhigen Besitzes und der äußeren Wohlfahrt des Ganzen“ [200]) hat der Staat die Aufgabe, den Menschen zu seiner ursprünglichen Würde wieder zurückzuführen. Wenn er dieser seiner höchsten Aufgabe gerecht werden will, also ein wahrer Staat sein will, so wird er anerkennen müssen, daß ein Gott ist, daß dieser das höchste Gut der Menschheit ist, daß die jetzige Menschheit sich im Verfalle befindet, daß durch ihn, den Staat, die Menschheit vor weiterer Degradierung bewahrt und ihrer ursprünglichen Würde

---

195) Handbuch. S. W. 15, 28.
In die Richtung dieser Stellung zur Staatsgewalt ist Sailer wohl durch den großen französischen Theokraten Fénelon gewiesen worden, der der Überzeugung ist, daß die Staatsgewalt die göttliche Majestät repräsentiere und daß den Trägern der Staatsgewalt höhere Anlagen gegeben seien (vgl. P. Kluckhohn: Persönlichkeit und Gemeinschaft S. 42). Schon vor Sailer ist von Fénelons Anschauungen Wieland stark beeinflußt worden (vgl. Breucker: Wielands Goldener Spiegel. Preußische Jahrbücher, Bd. 62 (1888) bes. S. 160 ff.).

196) Handbuch S. W. 15, 4.

197) Vgl. Handbuch S. W. 15, 4/5.

198) Handbuch S. W. 15, 5.

199) Vgl. Handbuch S. W. 15, 5.

200) Handbuch S. W. 15, 8.

nähergebracht werden soll, daß schließlich die Aufhebung der Ungerechtigkeit und die Herstellung der Gerechtigkeit der eigentliche Wille Gottes an den Staat als Staat ist [201]). Die Anerkennung dieser Gegebenheiten „ist die eigentliche Religion des Staates; denn sie ist Anerkennung Gottes und des göttlichen Auftrages an den Staat. Diese Anerkennung liegt in der höchsten Aufgabe an die Menschheit, ist also wesentliche Pflicht des Staates“ [202]).

---

[201]) Vgl. Handbuch S. W. 15, 8/9.
[202]) Handbuch S. W. 15, 9.

2. Teil.

Sailer und Jacobi.

Die wissenschaftliche Sailerliteratur hat sich bislang meist darauf beschränkt, das Gedankensystem Sailers darzustellen, ohne auf dessen zeitgeschichtliche Verflechtungen tiefer einzugehen [1]). Eine anerkennenswerte Ausnahme macht K. Eschweilers Untersuchung über Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus [2]). Er kommt zu dem Resultat: „Nicht die Baumeister der Systemphilosophie, Kant, Fichte und Schelling, sondern der Verfasser der philosophischen Romane „Allwill" und „Woldemar" hat Sailers Urteil positiv bestimmt" [3]). „Wo der geniale Praktiker es etwa aus seelsorglichen Gründen für klug hält, seine Theologie als an dem Wirrwarr der Zeitgeschichte unbeteiligt hinzustellen, da gilt ihm, wenn man philosophieren will, die Erlebnisphilosophie Jacobis als die beste und förderlichste. Wo aber Sailer philosophisch-theoretisch urteilen muß, z. B. in den Fragen der natürlichen Theologie, da ist sein Urteil immer und ständig an den Berichten der Pempelforter Sternwarte orientiert" [4]). Nach diesen so bestimmt geäußerten Sätzen entsteht der Eindruck, daß Sailer in philosophischer Hinsicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Jacobi stand, das, wie wir schon eingangs sagten, dem eines Schülers gleichkommt, der nur das iurare in verba magistri gelernt hat.

Die Beziehungssetzung der Sailerschen und Jacobischen Erkenntnislehre wird einerseits zwar ähnliche Gedankeneinstellungen feststellen, andererseits aber deutlich machen, daß Sailer gerade das, was einer der besten Jacobikenner als „das Spezifische der Jacobischen Spekulation" bezeichnet hat, nicht annahm, nämlich „den Gegensatz zweier Erkenntnisvermögen, die sogar im Widerstreite miteinander befindlich sein sollen" [5]).

---

[1]) Vgl. K. Diel: a. a. O. S. 31.

[2]) K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, in: Festschrift für Karl Muth 1927 S. 292—324; derselbe: J. A. Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der kath. Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Braunsberg 1930, S. 1 ff.

[3]) K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus S. 308.

[4]) K. Eschweiler: a. a. O. S. 310.

[5]) J. Müller: Jean Paul und Jacobi, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 140. Bd., 1910, S. 109; ders.: Jean Pauls literarischer Nachlaß, Euphorion VI. Bd., 3. u. 4. Heft; ders.: Jean Pauls philosophischer Entwicklungsgang, in: Archiv für Geschichte der Philosophie XIII. Bd. 2. Heft S. 200 ff., 3. Heft S. 361.

Es wird nun zweckdienlich sein, zuerst die erkenntnistheoretischen Überzeugungen Jacobis wenigstens in großen Zügen darzustellen, wobei freilich zu beachten ist, daß in vorliegender Arbeit diese Darstellung nach Inhalt und Umfang wesentlich bestimmt wird durch die Absicht der Beziehungssetzung mit den erkenntnistheoretischen Grundgedanken Sailers.

1. Abschnitt.

Jacobis Erkenntnislehre als Kernstück seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie der Aufklärung.

1. Kapitel.

Die äußere Erfahrung.

„Ich berufe mich auf ein unwandelbares, unüberwindliches Gefühl als ersten unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion, auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahren und innewerden läßt, er habe einen Sinn für das Übersinnliche. Diesen Sinn nenne ich Vernunft zum Unterschiede von dem Sinne für die sichtbare Welt“ [6]). „Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird den Menschen allein durch das Gefühl bewährt, es gibt keine Bewährung außer und über dieser“ [7]). Sowohl die sinnliche als auch die übersinnliche Erkenntnis haben ihre Quelle in diesem Gefühl, welches Jacobi den Grundtrieb der menschlichen Natur nennt. Als Erkenntnisvermögen für das sinnliche Erkenntnisgebiet besitzen wir die Sinne, für das übersinnliche die Vernunft. „Wir bestehen auf der Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen; eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge, und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Dasein uns allein kund wird durch Gefühle“ [8]).

Wir nehmen die Dinge der Außenwelt wahr, wie sie an sich sind, und zwar wird Wahrnehmung von Jacobi, da er Realist ist

---

[6]) Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn J. W. IV, XXI.

[7]) David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. J. W. II, 108 ff.

[8]) David Hume J. W. II, 74.

und seine Philosophie nach ihrer erkenntnistheoretischen Seite den entschiedensten Gegensatz zum Kritizismus bezeichnet, als Wahrnehmung im strengsten Wortverstande genommen, deren Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden muß [9]). Die Dinge tun sich in unmittelbarer Selbstoffenbarung kund [10]) und nichts tritt zwischen die Seele und das wahrgenommene Ding; vor allem ist es wichtig, daß diese Wahrnehmung durch keinen Verstandesschluß vermittelt wird, sondern sie ist rein und unmittelbar, gründet sich auf die Sinnesanschauung. „Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles demonstrieren nur ein Zurückführen des Begriffs auf die ihn bewährende empirische oder reine Anschauung ist. Diese ist in Beziehung auf Naturerkenntnis das erste und das letzte, das unbedingt geltende, das absolute“ [11]). Die objektive Gültigkeit dieser auf Anschauung gegründeten Sinneswahrnehmung erweist Jacobi durch die subjektive Sinnesempfindung, die damit zur obersten Autorität erhoben wird und bei ihm wohl mit der allgemeinen Erkenntnisquelle, dem „Gefühl“, gleichgesetzt werden darf [12]). Daß die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände wirklich existieren, daß die Sinne nicht nur Erscheinungen der Dinge an sich liefern und die Sinnesempfindungen nicht trügen, das bestätigt der „Glaube“. Jacobis „Glaube“ an die Realität des Sinnendings hat freilich nichts zu tun mit dem im religiösen Sprachgebrauch unter „Glaube“ verstandenen. Er bedeutet das Vertrauen zu der Wahrheit unserer Sinneswahrnehmungen, die unmittelbare Gewißheit der äußeren Gegenstände, die Überzeugung, daß sie, „nicht bloße Erscheinungen in uns, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und, folglich, als Vorstellungen von etwas außer uns, gar nichts sind; sondern daß sie als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen“ [13]). Alle Vorstellungen von Gegenständen außer uns sind Kopien der unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge oder sind aus Teilen derselben zusammengesetzt; kurz, bloße, den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen, die ohne dieselben auf keine Weise da sein können [14]). Aber „durch den Glauben wissen wir, daß wir einen

9) Vgl. David Hume J. W. II, 34.
10) Vgl. David Hume J. W. II, 230.
11) David Hume J. W. II, 59.
12) Vgl. Über die Lehre des Spinoza J. W. IV, I 211.
13) Über die Lehre des Spinoza J. W. IV a XXIX, vgl. dazu F. Harms: Über die Lehre des Fr. H. Jacobi. Phil. u. hist. Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1877, S. 8.
14) Vgl. David Hume J. W. II, 231.

Körper haben und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind, eine wahrhaft wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper so oder anders beschaffen, und in dem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne „du" ist das „ich" unmöglich" [15]). Mit der festesten Zuversicht behaupten wir, daß Dinge außer uns wirklich vorhanden sind, daß unsere Vorstellungen sich nach diesen Dingen, nicht umgekehrt die Dinge sich nach unseren Vorstellungen richten. Worauf stüzt sich diese Überzeugung? „In der Tat auf nichts als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können" [16]). Der Glaube an eine Realität also selbst der Sinnendinge wird uns durch „Offenbarung". In seiner Schrift „David Hume über den Glauben" findet diese Überzeugung Jacobis den schärfsten Ausdruck, nachdem er schon vorher in seinem an Moses Mendelssohn gerichteten Spinozabriefen von der ohne jede Verstandesoperation durch unmittelbar anschauende Sinneswahrnehmung dem Menschen sich öffnenden Erkenntnis der realen Außenweit gesprochen hatte [17]).

Ehe wir die zweite Erkenntnisquelle näher untersuchen, wollen wir fragen, welche Rolle Jacobi dem Verstande zuweist. In seinen früheren Schriften scheidet er nicht streng zwischen „Verstand" und „Vernunft". „Solange das nicht geschah, blieb er in dem Doppelsinne des Wortes Vernunft, den er, um zu seinem Ziele zu gelangen, notwendig zuvörderst wegräumen mußte, selbst befangen und konnte seiner Grundlehre von einer über das Vermögen demonstrierender Wissenschaft sich erhebenden Kraft des Glaubens keine rechte philosophische Haltung geben" [18]). In späteren Schriften ist unter dem Einfluß Kants die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft streng durchgeführt und ersterer als „das Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse" definiert. Der Verstand kann darum unmöglich zu den eigentlichen Erkenntnisquellen gerechnet werden. „Der Verstand selbst, obgleich ein zweiter Erkenntnisquell ge-

---

[15]) Allwills Briefsammlung J. W. I, 211.
[16]) David Hume J. W. II, 167.
[17]) Vgl. Fr. A. Schmid: Fr. H. Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems. Heidelberg 1908, S. 35 ff.
[18]) David Hume J. W. II, 7.

nannt, ist in Wahrheit keiner, indem durch ihn Gegenstände nicht gegeben, sondern nur gedacht werden. Denken heißt urteilen, Urteil aber setzt Begriff, Begriff Anschauung zum voraus“ [19]). Der Verstand ist darum auf die Sinnlichkeit beschränkt, vermag nur sinnliche Objekte zu erfassen. Seine wichtige Tätigkeit im Erkenntnisprozeß besteht darin, die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke zu ordnen, die chaotische Masse der Sinnesempfindungen in der Einheit des Bewußtseins zur Harmonie zu bringen. Seine Aufgabe ausführen kann er aber nur mit Hilfe gewisser Erkenntnisse apriori; als solche aller Erfahrung zugrundeliegende Begriffe deduziert Jacobi in der Hauptsache nach der Ethik Spinozas im Gegensatz zu der Kantischen Deduktion der Kategorien die der Realität, Substanz, Individualität, körperlichen Ausdehnung, Sukzession und Kausalität und behauptet, daß sie „allen endlichen, sich selbst offenbaren Wesen gemein sein müßten, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriff unabhängigen Gegenstand folglich eine wahre objektive Bedeutung haben“ [20]). Die apriorischen Begriffe bilden den Grundbesitz des menschlichen Verstandes, der durch sie die ihm durch die Sinne vermittelte anschauliche Wahrnehmung zu bestimmten Bewußtseinskomplexen ordnet. Dem Verstande fällt also in der Jacobischen Erkenntnislehre eine recht bescheidene Aufgabe zu; „hatte der Rationalismus in ihm den wahren Erkenntnisquell gegenüber dem verworrenen Sinnenschein erblickt, so ist hier umgekehrt der Verstand Diener“ [21]).

2. Kapitel.

Die innere Erfahrung.

Anschauende Sinne und demonstrierender Verstand vermitteln nur eine Erkenntnis der realen Außenwelt, führen lediglich bis an die Grenzen des Bedingten und Endlichen und reichen in keiner Weise dazu aus, etwas über das Gebiet der bedingten Wirklichkeit hinaus zu begründen. Der von Natur aus nach Wissen strebende Mensch will aber „den Strom des Daseins und der Erkenntnis fahren bis zu seiner Quelle“ [22]) und begnügt sich nicht mit der Erkenntnis des sinnlich Bedingten. Jacobi redet

---

19) David Hume J. W. II, 31/32.
20) David Hume J. W. II, 214.
21) R. Kuhlmann: Die Erkenntnistheorie Jacobis. Diss. Leipzig 1906, Seite 8.
22) Fliegende Blätter J. W. VI, 173.

einmal von dem großen Loch in der spekulativen Philosophie und von dem Grausen, da er es zuerst gewahr wurde und nun weiter nichts als einen ungeheuren finsteren Abgrund vor sich sah [23]). Dieses „Loch" glaubt er durch seine Philosophie ausgefüllt zu haben, indem er der Sinnlichkeit und dem Verstande die Vernunft als Erkenntnisvermögen für das Transzendente, Übersinnliche, Unbedingte, zur Seite stellte. „Aus dem Sinnlichen, indem man es läutert, kann nicht geschöpft werden, was unmittelbar ergriffen werden muß durch den Geist. Nach vollendeter Abstraktion von dem Sinnlichen bleibt übrig = 0, kein absolut Schönes, Gutes und Wahres. Wir wissen also nichts . . . von Gott, wenn wir nicht außer den Sinnen und der Denkkraft auch noch ein höheres Wahrnehmungsvermögen besitzen" [24]). Die rationalistische und die empiristische Aufklärung hatte die Vernunft nur als einen über der Sinnesanschauung schwebenden und auf sie allein sich beziehenden Verstand aufgefaßt. Für Jacobi ist die Vernunft wie für Platon und Sokrates ein Daimonion, ein Theion, denn der Geist im Menschen ist aus Gott; das Geistesbewußtsein aber nennen wir Vernunft. „Gott selbst schuf den Menschen und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Odem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des absolut Unabhängigen und Freien" [25]).

Der Sinnesempfindung auf dem Gebiete des Sinnlichen entspricht demnach das „Geistesgefühl" auf dem Gebiete des Übersinnlichen. Erkenntnis aus Sinnesempfindung ist Wissen, Wissen aus Geistesgefühl ist Glauben. Das Vermögen des Gefühls ist identisch mit der Vernunft, die wir deshalb mit Recht ein Organ des Glaubens nennen.

Da die Vernunft als Organ des Glaubens Erkenntnisquelle für das absolut Wahre, Schöne und Gute ist, so erhebt sie sich hoch über den Verstand, der für den Menschen nur Wegweiser aus dem Chaos der ihm durch die Sinne übermittelten anschaulichen Wahrnehmungen ist, die er durch seine apriorischen Funktionen bearbeitet und so ein allgemein-gültiges Wissen um die Sinnendinge schafft. Den Supremat der Vernunft über den Verstand veranschaulicht Jacobi in einem schönen Vergleiche: „Gleich wie am nächtlichen Himmel der Mond mit seinem er-

---

[23]) Vgl. Allwill J. W. I, 366.
[24]) Fliegende Blätter J. W. VI, 230.
[25]) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung J. W. III, 400.

borgten Lichte das ganze Sternenheer überscheint und es überscheinend verdunkelt, sein Glanz aber, steigt die Sonne herauf über den Rand der Erde, verschwindet, weil das wahre Licht erscheint, durch welches er selbst nur leuchtete; so erlöschen eine Zeitlang die im Dunkel strahlenden Wahrnehmungen der Vernunft vor dem unvollkommenen Tag des Verstandes; aber sein Mondenlicht erbleicht, wenn die Herrschaft der Vernunfterkenntnis anbricht, und man wird inne, daß sein Schimmer von dem Lichtquell stammte, der zuvor unserem Gesichtskreis entzogen war" [26]). So ist nicht etwa die Vernunft auf den Verstand gegründet, sondern umgekehrt ist die Denkkraft gegründet auf die Vernunft, welche, wo sie ist, dem Verstande vorleuchtet und ihn erweckt zur Betrachtung, welcher die Untersuchung folgt, die deutliche Erkenntnis, die Wissenschaft [27]). Bei dem durch die Vernunft Erkannten handelt es sich um etwas vollständig Sicheres, Festes, Wirkliches, unmittelbar Angeschautes, ebenso wie bei der durch die Sinne erlangten Kenntnis. Um die unmittelbare Gewißheit der Erkenntnis durch die Vernunft und durch den aus ihr entspringenden Glauben zu betonen, legt Jacobi besonderes Gewicht auf das Wort „Anschauung". So wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationale durch die Vernunft [28]). Wir müssen den Ausdruck „Vernunftanschauung" gebrauchen, so sagt er öfters, weil die Sprache keinen anderen besitzt, um die Art und Weise anzudeuten, wie der Vernunft das den Sinnen Unerreichbare in überschwenglichen Gefühlen allein und doch als ein wahrhaft Objektives zu erkennen gegeben wird [29]). Wie die den äußeren Sinnen sich erschließende Wirklichkeit sich selbst der kräftigste Bürge ihrer Wahrheit ist und keines anderen Bürgen bedarf, so bedarf auch die jenem „tief inwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit keines anderen Bürgen . . . notwendig glauben wir den Sinnen, notwendig glauben wir auch der Vernunft . . . es gibt keine Gewißheit über die Gewißheit in diesem Glauben" [30]). Wenn Jacobi in den Spinozabriefen die Vernunft den „Sinn für das Übersinnliche" nennt, wenn er sie an anderen Stellen als das Organ der Wahrnehmung des Übersinnlichen, als „Geistesgefühl" [31])

---

26) David Hume J. W. II, 100.
27) Vgl. David Hume J. W. II, 151.
28) Vgl. David Hume J. W. II, 59.
29) Vgl. David Hume J. W. II, 59 ff.
30) David Hume J. W. II, 107.
31) David Hume J. W. II, 60.

bezeichnet, das uns von der Existenz der übersinnlichen Dinge überzeugt, dann will er mit all diesen Bezeichnungen herausstellen, daß die Vernunfterkenntnis eine absolut sichere, „Wahrheit offenbarende", unmittelbar gewisse ist.

Alle übersinnlichen Erkenntnisobjekte der Vernunft und des aus dem Geiste Gottes im Menschen erweckten und durch das unmittelbare Geistesgefühl in seiner Wahrheit verbürgten Glaubens faßt Jacobi mit dem einen Ausdruck „das Wahre" im Gegensatz zu den „Erscheinungen" zusammen. „Ich verstehe", so sagt er selbst, „unter dem Wahren etwas, was vor und außer dem Wissen ist, was dem Wissen und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Wert gibt. Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft das Wahre voraus, sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding" [32]). Obwohl die Vernunft zu einer festen, sicheren, wirklichen Erkenntnis führt, vermag sie ein eigentlich wissenschaftliches Erkennen nicht zu vermitteln, sondern gibt uns nur eine „Ahndung" des Wahren. Das will Jacobi ausdrücken, wenn er in dem Briefe an Fichte schreibt: „Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren gegeben" [33]).

Der Inbegriff aller Erkenntnisobjekte der Vernunft ist das schlechthin Wahre; der Inbegriff dieses schlechthin Wahren ist Gott. Darum ist Gotteserkenntnis die Aufgabe der Vernunft. Nicht durch verstandesmäßige Spekulation kann man vom Dasein Gottes überzeugt werden, sondern nur durch die unmittelbar anschauende Vernunft. „Es muß ausgegangen werden von Gefühl und Anschauung, es gibt durchaus keinen spekulativen Weg zum Innewerden Gottes, die Spekulation mag bloß hinzutreten und durch ihre eigene Beschaffenheit erhärten, daß sie für sich leer ist ohne jene Offenbarungen, und sie nicht bestätigen, nicht sie begründen kann. Weil sie aus sich selbst nur zu einer geistlosen Notwendigkeit, einer Substanz gelangt, so ist nur über sie vermittels eines Sprunges, den ich Salto mortale genannt habe, hinwegzukommen" [34]). Über das Stückwerk des Verstandeswissens hinaus führt nur das Bewußtsein des göttlichen Geistes

---

[32]) Jacobi an Fichte J. W. III, 32.

[33]) Ebenda.

[34]) Über die Lehre des Spinoza J. W. IV XXXVI ff.

im Menschen, die Vernunft [35]). Vernunft als Wahrnehmung und Voraussetzung Gottes, weiß im Menschen das Höchste [36]).

2. Abschnitt.

Sailers Erkenntnislehre.

1. Kapitel.

Allgemeine Kennzeichnung.

In der Beantwortung der Frage, von welchem Ausgangspunkt aus es dem Menschen möglich sei zur Erkenntnis der Wahrheit und Gewißheit zu kommen, m. a. W. der Frage nach den Quellen der menschlichen Erkenntnis, vermeidet Sailer die ausschließliche Einseitigkeit der Aufklärungsphilosophie, die nur in der ratio die Wahrheitsquelle sah. Mit stets gleichbleibender Sicherheit lehnte er den Rationalismus ab, der von sich überzeugt war, „daß erst mit ihm die Vernunft zum eigentlichen Durchbruch und zur klaren Selbsterfassung und Selbstdarstellung komme“ [37]). Die 1799 geschriebene „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind, das ist: Anleitung zur Erkenntnis und Liebe der Wahrheit“ [38]) ist ein Manifest gegen den Verfall an

---

35) Jacobis Lehre vom göttlichen Ursprung der menschlichen Vernunft setzt die Annahme voraus, daß Gott selber die höchste Vernunft ist. Mit dieser Annahme einer höchsten Intelligenz tritt Jacobi dem spinozistischen Deus sive substantia sive natura entgegen, wonach unter Gott eine Substanz zu verstehen ist, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes die ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (substantia constans infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam substantiam exprimit). Gott ist nicht die causa transiens der Welt, sondern ihre causa immanens. Die Welt ist als notwendige Explikation der göttlichen Wesenheit. die natura naturata, Gott die natura naturans. Jacobi faßt wie Kant Gott nicht nur als blindwirkende Natur, als natura naturans, sondern als ein mit Verstand und Freiheit begabtes höchstes Wesen, welches Urheber der Dinge ist. Über Kant hinaus fordert Jacobi als zum Begriffe Gottes wesenszugehörig das Moment der Persönlichkeit. Im Begriffe aller höchsten Vernunft ist dieses Moment unmittelbar mitgegeben, denn „es gibt keine Vernunft als in Personen, also weil Vernunft ist, so ist ein Gott und nicht bloß ein Göttliches“. (Über die Lehre des Spinoza J. W. IV I. Abtlg XXIV.) „Wir müssen Intelligenz und zwar eine allerhöchste, reale, die . . . als ein durchaus unabhängiges supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Prinzip, als das wahre Urwesen annehmen“. (Über die Lehre des Spinoza J. W. IV b 159.)

36) Vgl. Über die Lehre des Spinoza J. W. IV, XXXVI ff.

37) R. Unger: Hamann und die Aufklärung. Jena 1911 S. 43.

38) J. M. Sailer: Sämtliche Werke Band I—III.

den Teil. Seit Descartes die Ratio verabsolutierte, sie zur alleinigen Instanz für alles Wahrheitserkennen machte und das Erkennen aus dem Gesamt der Person herauslöste [39]), hatte der neuzeitliche Mensch die Fühlung mit dem Ganzen verloren. Alles von der Totalität des menschlichen Wesens her sich vollziehende Erkennen wurde als „subjektiv" abgelehnt [40]). In der Philosophie Kants wird ein fast völlig gestaltloses und ein rein formales und abstraktes Bewußtsein überhaupt als der Gegenpol des Objekts zur Quelle der Erkennntis [41]). „Das an der menschlichen Existenz, was psychologisch als Fühlen und Wollen erscheint" [42]), die tieferen Kräfte der Person, werden übersehen. Das Subjekt schrumpfte sozusagen auf einen leeren geometrischen Punkt, auf ein eben noch denkbares Gestaltminimum zusammen und verlor völlig seinen Antlitzcharakter. Eben durch diese Eliminierung des Subjekts als der Gestalten- und Spiegelungsmitte alles Objektiven wurde „die Grundlage für eine zureichende Erfassung der Seinserfahrung zu schmal! In der psychologischen Beschreibung des Menschen dagegen als eines denkenden, fühlenden, wollenden Wesens lag eine äußere Zusammenstückung vor, keine innere Einheit" [43]).

Dieser Partialresonanz des aufklärerischen neuzeitlichen Menschen stellte Sailer bewußt die Totalresonanz seines aus der Ganzheit und Einheit der geistigen Person erkennenden Menschen gegenüber und knüpft damit wieder an die antik-mittelalterliche Erkenntnislehre an, die den Menschen in der Totalität seines Wesens auf das Seiende, Gott und Welt, reagieren ließ [44]). Sailers Erkenntnislehre ist durchzogen von jener aus der Tiefe menschlicher Totalität aufsteigenden Haltung ehrfürchtiger Liebe, wie sie bei den großen Weisen der Menschheit, angefangen von Platon [45]) bis herauf zu Goethe [46]) zu finden ist. Wie der Mensch Platons und der Mensch Goethes, der „nach allen Seiten zu ein Mensch" [47]) ist, so ist auch der Mensch Sailers in der

---

[39]) H. Heimsoeth: Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Gießen 1912, I S. 141 ff.

[40]) Vgl. dazu M. Scheler: Die deutsche Philosophie. Deutsches Leben der Gegenwart. Hrsg. von Ph. Witkop, Berlin 1922, S. 194.

[41]) Vgl. P. Wust: Die Dialektik des Geistes. Augsburg 1928 S. 87.

[42]) H. Reiner: Phänomenologie und menschliche Existenz. Halle 1931, S. 18.

[43]) Ebenda.

[44]) Th. Steinbüchel: Christliches Mittelalter. Leipzig 1935, S. 89.

[45]) Vgl. H. Scholz: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle 1929.

[46]) Vgl. H. Korff: Der Geist der Goethezeit, I. Frankfurt 1923.

[47]) J. W. Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre. II. Buch, 1. Kap. (Die päd. Provinz).

Ganzheit seines Wesens dem Seinsgehalt und der Wertfülle alles kosmischen und göttlichen Seins weit geöffnet. Die „Operationseinheit“ [48]) des menschlichen Geistes, die die moderne Analyse der Seelenvermögen ins Bewußtsein gehoben hat, ist bei Sailer implicite zu finden [49]). Was Peter Wust über die existenzielle Totalität des menschlichen Geistes sagt, könnte als Leitwort über der Erkenntnislehre Sailers stehen: „Schlechthin alles ist in der menschlichen Natur cyklisch bedingt, wechselseitig ineinander und aufeinander fundiert. Jedes Einzelvermögen wurzelt seiner Struktur nach wie seiner Tätigkeit nach in jedem anderen, und gleichzeitig wurzelt hier alles im Ganzen, wie dann umgekehrt auch das Ganze selbst wieder in jedem einzelnen Vermögen in ungeteilter und unteilbarer Ganzheit wohnt und unbewußt oder bewußt tätig ist“ [50]). Besonders für die Erfahrung des Göttlichen hat Sailer wie vor ihm Pascal [51]) und nach ihm R. Eucken [52]) die Ganzheit des Geisteslebens betont und für ein Eindringen in die von der Oberfläche entfernten Regionen des göttlichen Seins den Einsatz des ganzen Menschen gefordert.

Noch in anderer Hinsicht ist der Landshuter Professor und spätere Pontifex von Regensburg „Brückenbauer“ zur älteren, noch ganz auf Metaphysik aufruhenden Erkenntnistheorie [53]) gewesen. Denn wie diese erblickte er im Erkenntnisakt etwas Sakrales und fordert im Interesse der Reinheit des Erkennens ein ethisches Läuterungsverfahren für das Subjekt. Weil die Erkenntnis nach Sailers Auffassung von der Ganzheit der geistigen Person vollzogen wird, so verlangt er um der Reinheit des Erkennens willen die Bereitung des ganzen Menschen durch die Erfüllung gewisser moralischer Bedingungen, obwohl er

---

48) M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921, (Neudruck 1939) S. 346.

49) Wie überaus aktuell die völlig vergessene Erkenntnislehre Sailers ist, sehen wir aus der Tatsache, daß auch Heideggers großes Anliegen ist, eine Philosophie zu schaffen, die aus der Ganzheit menschlicher „Existenz“ heraus philosophiert. Vgl. J. Hessen: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Rottenburg 1940². S. 133 ff.

50) P. Wust: Dialektik des Geistes, S. 303.
Derselbe: Naivität und Pietät. Tübingen 1925, S. 63.

51) Vgl. M. Laros: Der Intuitionsbegriff bei Pascal und seine Funktion in der Glaubensbegründung. Düsseldorf 1917. — Derselbe: Das Glaubensproblem bei Pascal. Düsseldorf 1918 — dazu die kritischen Bemerkungen von E. Przywara: Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman. Freiburg 1923, S. 267—275.

52) Vgl. A. Rademacher: Die Gottsehnsucht der Seele. München 1924², S. 33.

53) Vgl. P. Wust: Dialektik des Geistes, S. 86.

weiß, daß er sich mit dieser Forderung in Widerspruch setzt zur herrschenden Logik [54]). Er sieht die moralische Läuterung und Bereitung des erkennenden Subjekts, abgesehen vom reinen Eros zur Wahrheit, vor allem in den aus der Ganzheit des Geistes aufsteigenden metaphysischen Affekten der Demut [55]), Liebe [56]) und Ehrfurcht [57]). Mit dieser Forderung einer zu Demut, Liebe und Ehrfurcht führenden ethischen Läuterung des erkennenden Geistes knüpft Sailer an einen Gedanken der großen Weisen aller Zeiten an. Schon Sokrates, der der „gesamten Philosophie die

---

[54]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 211.

[55]) Vernunftlehre S. W. 1, 211/12: „Von gewissen Vorurteilen, Torheiten, Lächerlichkeiten, Irrtümern, Unwissenheiten kann uns nur die Demut befreien oder bewahren, von denen auch die kunstreichste Logik nicht befreien, nicht bewahren kann. Dies ist mehr als millionenmal wiederholte Tatsache. Nur die allerwachsamste Demut kann uns von allem Eigensinn, von dem geheimsten Stolz und den verborgensten Neigungen, die Dinge anders sehen zu wollen, als sie sind — reinigen."

[56]) Vernunftlehre S. W. 1, 211/12: „Logik kann es im Erforschen des Wahren ohne Gebet, d. h. ohne vertrauten Umgang mit der Quelle alles Guten, Edlen, Schönen, Wahren, — nicht viel weiter bringen, als es der Vorsatz, rechtschaffen zu handeln, ohne Gebet bringen kann. Nur der Umgang mit dem besten und weisesten Wesen kann uns in der gehörigen Achtung für die Wahrheit, und in der unentbehrlichen Demut des Herzens erhalten."

[57]) Ebenda: „Die Furcht Gottes ist und bleibt Anfang aller Weisheit; ohne sie dient alle Logik weiter zu nichts, als den Weg zur Wahrheit methodisch zu verfehlen, und über dem Bemühen, weise zu werden, sich die Quelle der Weisheit zu verstopfen."

Das, was Sailer im Anschluß an die hl. Schrift „Furcht des Herrn" nennt und als „Anfang aller Weisheit" bezeichnet, hat „die Ehrfurcht zur Voraussetzung und ist ihre schönste und vollkommenste Frucht: das Erschauern vor dem dreimal Heiligen. Vor der hereinbrechenden Klarheit seines Lichtes weiß auch der heiligste Mensch sich befleckt" (P. Wolff: Vom Sinn der Ehrfurcht. München o. J., S. 73). Wir dürfen uns durch den Sprachgebrauch nicht irre machen lassen und „Furcht Gottes" in eine Linie stellen mit dem Phänomen der „Furcht" überhaupt. Die Furcht erlebt ihren Gegenstand immer als fremd und feindlich und sucht sich davon zu befreien (vgl. A. Rademacher: Von dem Wesen und der Erscheinung der Ehrfurcht. Festschrift der Vereinigung kath. Theologen Aurelia. Bonn 1926 S. 32). Die „Furcht Gottes" dagegen ist nicht ohne die Liebe und nicht früher als diese. „Nicht als ob zeitlich erst Furcht käme und dann erst Liebe — Furcht ist gemildert durch Liebe zu Ihm, und unsere Liebe ist zu keuscher Nüchternheit gekühlt durch Furcht vor Ihm." (Newman: Christentum. Ein Aufbau aus seinen Werken, zusammengestellt von Przywara-Karrer. Bd. V, Freiburg 1922, S. 95.) Dasselbe hebt Augustinus hervor, wenn er betet: „Du Gott, mir innerlicher als mein Innerstes, hast mir tief in mein Herz hinein Dein Gesetz geschrieben, durch Deinen Geist — nicht daß ich es als Knecht fürchte ohne Liebe, sondern als Kind in keuscher Furcht liebe und in keuscher Liebe fürchte." (Ebenda S. 98.)

Richtung auf Besserung und Regelung der Sitten gegeben hat", betonte, daß man die göttlichen Dinge „nur mit gereinigtem Geiste erfassen könne und daß man deshalb auf Reinigung des Wandels durch gute Sitten bedacht nehmen müsse, damit sich der Geist, befreit von den niederdrückenden Leidenschaften, mit der ihm naturgemäßen Frische zum Ewigen erhebe und das Wesen des unkörperlichen und unwandelbaren Lichtes, worin die Ursachen aller geschaffenen Wesen leben, mit gereinigtem Geiste schaue"[58]). Dasselbe lehrten Platon[59]) und die Neuplatoniker[60]). Daß Augustinus, der aus leidvoller Erfahrung den das höhere Erkenntnisleben des Menschen hemmenden Einfluß einer ungeläuterten Lebenshaltung kannte, die Bedeutung der Läuterung für die Reinheit und Objektivität des Erkennens stark hervorhob, bedarf kaum der Erwähnung[61]). Unausgesprochenerweise lag der Idee des Läuterungsverfahrens sowohl bei Sailer als auch bei den anderen genannten Denkern der Gedanke zugrunde, „daß die Invariabilität der Urwahrheit irgendwie als ein Beharrungsphänomen zu betrachten ist, das auf der Seinsinvariabilität des personalen Urgrundes beruht. Die ethische Läuterungsaktion des erkennenden oder sich auf die Erkenntnis einstellenden endlichen Subjekts hatte also den Sinn, daß das Ich der Urgestalt sich angleichend den denkbar höchsten Grad seines metaphysischen Beharrungszustandes gewinnen, sein gereinigtes personales Auge zu allererst erlangen müsse, ehe es die sakrale Handlung der reinsten Erkenntnis beginnen dürfe"[62]).

Die Sailersche Lehre vom Erkennen ist weiter dadurch gekennzeichnet, daß sie an die Stelle des schaffenden, herrschenden, gesetzgebenden, zweifelnden Ich wieder den einem Nicht-Ich geöffneten Menschen setzt. Es gilt Sailer als unumstößliche Tatsache, daß der Mensch „als ein Vernunftwesen . . . ein Bedürfnis nach Wahrheit"[63]) habe und „daß er als vernünftiges Wesen die Wahrheit zu erkennen und an der erkannten Wahrheit

---

58) Aug. De civ. Dei VIII cap. 3.

59) Aug. De vera religione n. 3: non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri, . . . ad quam percipiendam nihil magis impedire, quam vitam libidinibus deditam, . . . quamobrem sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum formam et eodem modo semper se habentem.

60) Porphyrius behauptete sogar: Omne corpus esse fugiendum, vgl. dazu: Aug. Retract. I c 4.

61) Vgl. Aug. Tractatus 1 in Joannem n. 19; dazu vgl. J. Hessen: Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Bonn 1931, S. 232 f.

62) P. Wust: Dialektik des Geistes, S. 87.

63) Vernunftlehre S. W. 8, 14; vgl. dazu 4, 72.

Freude zu haben vermöge“ [64]). Der natürliche Wissensdrang ist ihm nicht von vornherein zur Ergebnislosigkeit verurteilt. Wahrheit und Gewißheit sind ihm grundsätzlich mögliche Ziele des Erkenntnisstrebens. Damit lehnt Sailer ebenso wie Jacobi den radikalen Skeptizismus ab, der prinzipiell die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis und ihrer Gewißheit leugnet, das Mißtrauen in die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, d. h. den Zweifel zum Prinzip erhebt und die Möglichkeit seiner Überwindung durch das vernünftige Denken ausschließt. Dem durch Spekulation und Kritizismus genährten Zweifel an der Geltung des menschlichen Denkens stellt Sailer in seiner Erkenntnislehre ein unbezweifeltes Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit entgegen. An die Stelle des durch die Skepsis „aus seiner natürlichen Seinsvertrauenshaltung herausgeworfenen Menschen“ [65]), setzt er wieder den seinsvertrauenden, empfangenden Menschen. Die erkenntnistheoretische Haltung Sailers läßt sich nicht besser kennzeichnen als mit den Worten, die M. Scheler über das Seinsvertrauen Bergsons gefunden hat: „Diese Philosophie hat zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges. Das ist nicht der blinzelnde, kritische Blick, den Descartes — mit dem universellen Zweifel beginnend — auf die Dinge wirft, nicht Kants Auge, aus dem der Geistesstrahl so entfremdet, wie aus einer anderen Welt, und so herrschaftlich auf die Dinge fällt und sie durchbohrt. Der Mensch, der hier philosophiert, hat weder die Angst, welche moderne Rechenhaftigkeit und den Berechnungswillen der Dinge gebiert, noch die stolze Souveränität des „denkenden Rohres“, die in Descartes und Kant Urquell — das emotionale Apriori — aller Theorien ist. Vielmehr umspült ihn bis in seine geistige Wurzel hinein der Strom des Seins wie ein selbstverständliches und schon als Seinsstrom selbst — von allem Inhalt abgesehen — wohltätiges Element. Nicht der Wille zur Beherrschung, Organisation, eindeutiger Bestimmung und Fixierung, sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle, in dem einem erkennend hingegebenen Blick die Inhalte der Welt allem menschlichen Verstandeszugriff immer neu sich entwinden und die Grenzen der Begriffe überfließen, durchseelen hier jeden Gedanken“ [66]).

Mit Recht macht Wust darauf aufmerksam, daß es nicht möglich sei, ein Einzelvermögen der Seele nach seiner Wesens-

---

[64]) Vernunftlehre S. W. 1, 1.
[65]) P. Wust: Dialektik des Geistes, S. 626.
[66]) M. Scheler: Vom Umsturz der Werte I. Leipzig 1912, S. 164 f.

gesetzlichkeit zu analysieren, ohne auf alle übrigen Einzelvermögen zurückgreifen zu müssen[67]). Die gleiche Erkenntnis steht bei Sailer im Hintergrunde, wenn er angesichts der an den Teil verfallenen zeitgenössischen und unmittelbar vorausgegangenen Philosophie in der Einleitung zur „Vernunftlehre" die Frage stellt: „Sollte nicht eine Vernunftlehre möglich sein, brauchbar für die ganze Menschenseele; brauchbar nicht nur für den Verstand, als wenn der Wille durch Eisenwände von ihm geschieden wäre und nicht den geringsten Einfluß auf ihn hätte!"[68]). Wenn wir darum im folgenden die der Sailerschen Erkenntnislehre zugrunde liegende Totalität des erkennenden Geistes in eine Anteilsbestimmung der einzelnen Seelenkräfte auflösen, so tun wir es nur, um der Klarheit der Darstellung willen.

2. Kapitel.

Das Erfahrungsvermögen.

Als Erkenntnisvermögen für die Sinnenwelt besitzen wir das Erfahrungsvermögen. „Daß wir aber ein Vermögen haben zu empfinden, daß wir ein Vermögen haben des Empfundenen uns bewußt zu werden, und daß wir ein Vermögen haben, den Inhalt des Bewußtseins unter Begriffe und in Worte zu bringen — ist nach aller Erfahrung gewiß, und ist außer allem Widerstreite; und gerade dies dreifache Vermögen ist das komplette Erfahrungsvermögen — das Vermögen, durch Empfinden und durch Bewußtsein des Empfundenen etwas zu erkennen"[69]). Weil die richtige Erfahrung die Basis aller wahren und zuverlässigen Erkenntnisse ist, bestimmt Sailer ihren Begriff genau und unterscheidet ihn vom Sein der Dinge und von den Folgerungen der Vernunft. Erfahrung ist Erkenntnis durch Empfindung und Bewußtsein. Alle Erfahrung ist ihrer Natur nach positiv, d. h. es läßt sich nicht erfahren, daß etwas nicht sei. Das Selbstgefühl kann nur bezeugen: ich bin mir nicht bewußt, das erfahren zu haben. Das Nichterfahrenhaben und das Nichtsein der Dinge sind wohl zu unterscheiden. „Erst alsdann würde das Nichterfahrenhaben für einen Beweis von dem Nichtsein der Dinge gelten, wenn die Vernunft beweisen könnte: das hätte ich erfahren müssen, wenn es dagewesen wäre"[70]). Der Wert der Er-

---

67) Vgl. P. Wust: Dialektik des Geistes, S. 303.
68) Vernunftlehre S. W. 1, 1.
69) Vernunftlehre S. W. 1, 13.
70) Vernunftlehre S. W. 1, 18.

fahrung ist nicht leicht zu überschätzen. Sie ist unser erstes Erkennen, denn den ersten Buchstaben unserer Erkenntnisse zeichnet der Griffel der Erfahrung in unsere Seele. Sie ist unser festestes Erkennen. Wie schwankt das Urteil der Vernunft über wirkliche Dinge, wenn es sich nicht an den Faden der Erfahrung knüpft! Wie wankt der Glaube, wenn ihn nicht die Erfahrung stützt! Sie ist „Grund und Stoff unserer übrigen Kenntnisse, Stoff dessen, was die Vernunft bearbeitet, Grund dessen, was wir g l a u b e n, a h n e n“ [71]).

Alles Wirkliche hat ein bestimmtes Dasein, ist dies und kein anderes Ding, hat dieses und keine anderen Eigenschaften. Dieses bestimmte Sein, diese bestimmten Eigenschaften, lassen sich weder durch sinnliche Einbildungskraft, die nur reproduzieren kann, noch durch die spekulative Vernunft, die nur Verhältnisse zwischen Sein und Sein, zwischen Eigenschaft und Eigenschaft zu erkennen vermag, zuverlässig erkennen. „Alle unsere Urteile über wirkliche und bewirkbare Dinge sind notwendig schief, . . . unzuverlässig, wenn sie nicht von Erfahrung . . . geleitet, unterstützt, berichtigt werden“ [72]). Ohne die Erfahrung sind alle wirklichen Gegenstände, worüber wir urteilen, für uns Farben, und alle Urteile über wirkliche Dinge nicht viel mehr als Urteile von Blinden über Farben. Der Mangel der Erfahrung verleitet zum Ersinnen grundloser Theorien, macht nur am Ende ungläubig an die Erfahrung selbst; dieser Unglaube aber hat schlimme Folgen [73]). Die notwendige Voraussetzung aller sinnlichen Erfahrungen ist, daß die Dinge außer uns wahrhaftig sind. Diese Wahrhaftigkeit der Dinge außer uns ist das Suppositum alles menschlichen Denkens und aller menschlichen Philosophie, an dem wir nicht zweifeln können, welches wahr und klar und höchst gewiß ist. Das, was Suppositum alles Denkens ist, kann nicht erst durch das Denken bewiesen werden. So wenig wir es aber bezweifeln und beweisen können, so wenig können wir es aus der Natur des Menschen wegschaffen [74]).

Die Gegenüberstellung der Sailerschen und Jacobischen Lehre vom Erfahrungsvermögen läßt die beiden Lehren gemeinsame Ablehnung der durch den Irrtum des Descartes verursachten weit verbreiteten Meinung offensichtlich werden, daß jede Erkenntnis mit dem Zweifel beginnen und der Erkennende sich zunächst künstlich von der reichen Fülle der Seinswirklich-

---

[71]) Vernunftlehre S. W. 1, 194.
[72]) Vernunftlehre S. W. 1, 195.
[73]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 53.
[74]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 19/20.

keit isolieren müsse [75]). Sailer wie auch Jacobi betonen gegenüber dem cartesianischen Zweifel und der daraus gefolgerten uninteressierten Haltung hinsichtlich des Erkenntnisgegenstandes, daß dieser uns erst in der „Erfahrung" wirklich „gegeben" sein müsse. Die „Erfahrung" Sailers und Jacobis ist nichts anderes als jener „vorphilosophische Sachkontakt" [76]), durch den wir bereits vor der philosophischen Erkenntnis Fühlung mit dem Gegenstand haben, ohne schon forschend in ihn eingedrungen zu sein. Eine Philosophie, die nicht von diesem vorphilosophischen Fühlungnehmen ausgeht, daran fortgeht, immer darauf zurückblickt und ganz darin wurzelt, ist Torheit [77]). Es gehört zum echten Philosophen, daß er vorauseilend Tatsachen und Zusammenhänge sieht, von denen er sich einen „Begriff" noch nicht machen kann. „Erfahrung, Erfahrung, Erfahrung ist also immer das erste" [78]), sie ist Grund und Stoff unserer übrigen Kenntnisse, Stoff dessen, was der Verstand bearbeitet, Grund dessen, was wir glauben und ahnen [79]). Die „Erfahrung" bricht das Land des Seins erstmalig auf, pflügt es um und besät es, damit der Verstand seine Begriffe ernten kann. Sie ist ein erstes ehrfürchtig liebendes Geöffnetsein für alles Wirkliche. Eine erste „Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges" (Scheler). Sie bahnt der nachfolgenden und sichernden Tätigkeit des Verstandes den Weg zum Objekt.

Die Gegenüberstellung der Sailerschen und Jacobischen Erkenntnislehre zeigt ferner, daß Sailer das Realitätenproblem, d. h. die Frage nach dem Realcharakter der Außenwelt, die Frage also, ob es außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig davon eine Welt an sich, eine bewußtseinstranszendente Welt gebe, wie Jacobi im Sinne des sogenannten Realismus [80]) löst. Gegen-

---

[75]) Vgl. J. Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834, S. 60 ff. Wie auch heute noch Descartes Irrtum nachzittert, zeigt die Religionsphilosophie von H. Scholz, die dem „aus intellektueller Regsamkeit und einem unbegrenzten Gewißheitsverlangen" (H. Scholz: Religionsphilosophie, Berlin 1921, S. 10/11) entspringenden Kritizismus das Wort redet.

[76]) D. von Hildebrand: Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1931, hrsg. von A. Mager, Salzburg 1931, S. 48.

[77]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 197.

[78]) Vernunftlehre S. W. 1, 172.

[79]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 194.

[80]) Dieses Wort ist hier gefaßt in seinem besonderen Gegensatz zu den idealistischen Theorien aller Art, nicht in der von allem üblichen Sprachgebrauch abweichenden Bedeutung, die es bei einigen neueren Philosophen, z. B. N. Hartmann, bekommen hat. N. Hartmann versteht

über den idealistischen Systemen, die die Wirklichkeit lediglich als Bewußtseinsinhalt fassen und die Ansicht vertreten, daß alles, was wirklich sein soll, nur als Bewußtseinsinhalt sein kann, nach denen alles Sein bewußtseinsimmanent ist und unser Erkennen nicht irgendwelche vom Bewußtsein verschiedene Realitäten erfaßt, sondern immer nur mit unseren Vorstellungen zu tun hat, behauptet Sailer ebenso wie Jacobi [81]): „Unsere Gesamtvorstellungen von der Welt kommen nicht von uns und durch uns selbst; unser Bewußtsein sagt uns, daß sie uns zukommen und gegeben werden. So gewiß ein jeder von uns sich als Individuum anerkennen muß, ebenso gewiß muß er anerkennen, daß er sich seine Welt nicht selbst schafft, sondern daß er sie wahrnimmt. Mag also die Wahrheit und Wesenheit der Dinge bestehen worin sie wolle, so ist es doch unerläßlich sie anzuerkennen“ [82]).

Während jedoch Jacobi einen extremen Realismus vertritt, können wir denjenigen Sailers einen kritischen nennen. Jacobi ist der Ansicht, daß unsere Auffassung von den transsubjektiven Dingen, ihrer Existenz und ihrer Wesensbeschaffenheit ein genaues und zuverlässiges Bild der bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit darstelle. Vorstellungsinhalt und Objekt werden gleichgesetzt. Alle Vorstellungen von Gegenständen außer uns sind Kopien der unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge. Nur durch einen Mangel unterscheiden sich diese Kopien von ihren Urbildern, durch den Mangel des Wirklichen selbst [83]). Sailer anerkennt zwar auch, daß unser Erkennen in seinen Resultaten im ganzen mit der Wirklichkeit im Einklang stehe, aber er vertritt die Meinung, daß unsere Bewußtseinsinhalte, sei es im Ganzen oder in bestimmten Gebieten, nicht ein absolut gleiches, getreues Abbild der Wirklichkeit darstellen, daß also die „Dinge außer uns nicht d a s und nicht so beschaffen sind, w a s und w i e sie uns erscheinen“, daß unsere Begriffe nur Zeichen sind, in denen wir uns das Seiende in unserem Geiste nachschaffen und nachbilden. Wenn aber auch die Dinge außer uns nicht das und nicht so beschaffen sind, was und wie sie uns erscheinen, so sind sie doch das und sind so beschaffen, was und wie sie sein müssen, um uns so erscheinen zu können, wie sie uns erscheinen [84]).

---

darunter jene Richtung, die das Objekt dem Subjekt unter-ordnet und zeigen wolle, wie es das Subjekt hervorbringe. (Grundzüge zu einer Metaphysik des Erkennens, 1922, S. 91.)

[81]) Vgl. dazu J. Kuhn: a. a. O. S. 276 ff.

[82]) Vernunftlehre S. W. 1, 21.

[83]) Vgl. Idealismus und Realismus J. W. II, 231 f.

[84]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 26.

Nach Jacobis Auffassung „glaubt“ der Mensch die Wahrheit der Realität der Sinnendinge, d. h. ist sich der äußeren Gegenstände unmittelbar gewiß, ist überzeugt, daß diese nicht bloße Erscheinungen in uns, bloße Vorstellung von etwas außer uns sind, sondern daß sie als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen [85]). Sailer nimmt zwar auch eine logische Unvermitteltheit unserer Wahrnehmungen an [86]); aber zu einem wirklichen Wissen genügt ihm die „Erfahrung“ nicht, sondern es ist darüber hinaus die Tätigkeit des Verstandes notwendig [87]).

„Der Mensch nimmt nicht bloß vermittels seiner eigenen Sinne wahr, sondern es öffnet sich für ihn noch ein anderes großes und reichhaltiges Feld der Wahrnehmungen, welche nicht durch seine e i g e n e n sinnlichen Erfahrungen bedingt werden.“ Die „zweite Wahrnehmungsweise des menschlichen Erkenntnisvermögens“ [88]) ist der Glaube. Das Verhältnis zwischen Erfahrung und Glaube vergleicht Sailer mit dem Verhältnis zwischen der rechten und der linken Hand. Der Schöpfer gab uns beide Hände; wir sollen sie beide gebrauchen und eine die andere unterstützen lassen. „Da kommen aber Gelehrte und schreien: Fort mit der linken Hand: wir haben an der rechten genug! Fort mit dem Glauben: Erfahrung macht ihn entbehrlich! Wir wollen sie schreien lassen, und das schöne liebliche Verhältnis zwischen der rechten und linken Hand unter die Anschauung bringen.“ [89]). Sinnliche Anschauung und Glaube haben gemeinsam, daß sie die Vermögen aller menschlichen Wahrnehmungen sind. In ihnen hat das gesamte menschliche Wissen sein Fundament. Beide beziehen sich auf Gegebenes, somit auf etwas, was außer uns ist; die sinnliche Erfahrung auf sinnlich Gegebenes, der Glaube auf übersinnlich Gegebenes. Durch die Sinne steht der Mensch mit der körperlichen Welt in Verbindung, durch den Glauben mit der geistigen. Die sinnliche Wahrnehmung bezieht sich auf das, was im Raume wahrnehmbar und erkennbar ist, weil die materielle Natur sich darstellt durch sinnfällige Dinge verschiedener Art. Der Glaube bezieht sich auf das, was in der Zeit wahrnehmbar und erkennbar ist, auf Begebenheiten, Fakta [90]). Die Gegenstände im Raum werden unserem Bewußtsein vermittelt durch die Affektionen der

---

85) Vgl. Vorrede zu: Über die Lehre des Spinoza J. W. IV a XXIX.
86) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 19 ff.
87) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 204.
88) Vernunftlehre S. W. 1, 67.
89) Vernunftlehre S. W. 1, 199/200.
90) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 75.

körperlichen Sinne und die daraus hervorgehenden Empfindungen und Anschauungen; die Begebenheiten oder Fakta durch Zeugnisse oder Aussagen anderer. Bei der sinnlichen Erfahrung ruht die Erkenntnis der Dinge auf sinnlicher Wahrnehmung, beim Glauben auf Zeugnissen. Die Wahrheit des Glaubens sowohl als auch die der sinnlichen Anschauung kündigt sich an durch Nötigung, welcher der Mensch ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, nie zu widerstehen vermag. Je unwiderstehlicher die Nötigung, desto gewisser die Wahrheit. Die Nötigung bei der sinnlichen Erfahrung wird bedingt durch die Lebhaftigkeit und Klarheit der sinnlichen Empfindung und Anschauung. Die Nötigung beim Glauben durch die unverkennbare Glaubwürdigkeit der Zeugnisse [91]). Der Glaube, den Sailer als „die zweite Wahrnehmungsweise des menschlichen Erkenntnisvermögens" bezeichnet, ist also „der menschliche, historische Glaube oder ein den Bedürfnissen und Kräften des menschlichen Geistes entsprechendes Fürwahrhalten einer Begehenheit oder mehrerer Begebenheiten um des Zeugnisses willen". Er will diesen historischen Glauben nicht vermengt wissen mit dem, „was unsere heiligen Schriften Glauben nennen", und was ein in unsere Finsternis einstrahlendes Licht von besseren Welten ist, den Willen zum Guten entflammt, den menschlichen Geist Gottes empfänglich und selig macht. Ebensowenig möchte er den historischen Glauben vermengt wissen mit dem, was „eine neue Schule Vernunftglaube an Gott und Unsterblichkeit nennt" [92]). Die neue Schule, d. i. Kant und seine Anhänger, hatte den Glauben definiert als ein Fürwahrhalten, welches in einer ursprünglichen und allgemeinen Anlage des vernünftigen Wesens, folglich auf keine Data als die, welche in der eigenen Vernunft liegen, unmittelbar gegründet ist. Dieser Glaube hat Allgemeinheit, weil er in der Vernunft eines jeden gegründet ist, und Notwendigkeit, weil das Geglaubte zu den Zwecken, welche die Vernunft nicht aufgeben kann, erforderlich ist. Auf diese Weise suchte Kant den Glauben an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele, an die Freiheit des menschlichen Willens und an eine moralische beste Welt zu begründen. Er nennt diesen Glauben Postulat der praktischen Vernunft [93]). Der Vernunftglaube Kants ist kein „historisches Dafürhalten", sondern eine „Annahme, daß Gottes Dasein und die Unsterblichkeit des

---

91) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 77.
92) Vernunftlehre S. W. 1, 101.
93) E. Franck: Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. Diss. Erlangen 1904, S. 14 ff.

Menschengeistes Wahrheit sind, und eine Annahme um der großen, gewissen, höheren Bedürfnisse der menschlichen Natur willen. Weil diese Schule in der spekulativen Idee keine Überzeugung von Gott usw. mehr findet, so suchet sie die Beruhigung im Gewissen“ [94]).

Sailer beschränkt sich nicht nur auf die begriffliche Abgrenzung seines historischen Glaubens vom Kantischen Vernunftglauben, sondern macht aus dessen Ablehnung keinen Hehl. Er hofft, daß die Menschen zu den lichthellen Tatsachen zurückkehren werden, „wenn sie sich an den inhaltleeren Formen und an den mühsamen, die Leere nicht ausfüllenden Postulaten werden müde, und will's Gott hungrig nach solider Wahrheit gearbeitet haben“ [95]).

Auch mit dem Jacobischen Vernunftglauben will Sailer den in seiner Erkenntnislehre gemeinten menschlichen, historischen Glauben nicht vermengt wissen, denn der „Glaube“ Jacobis ist die unmittelbare Zuversicht der Vernunft zu sich selbst und äußert sich einerseits gleichsam im ersten Akt des Erwachens als eine dunkle Vorstellung des verlangten und gesuchten Wahren, ohne welche ein Verlangen und Suchen unmöglich ist, andererseits als unerschütterliche und alle Wissenschaft an Gewißheit übertreffende Zuversichtlichkeit, dann nämlich, wenn die Ahnung von den höchsten Ideen bereits schon wissenschaftlich entwickelt ist [96]). Wenn deshalb Sailer dem Jacobischen Vernunftglauben in seiner Lehre vom historischen Glauben [97]) keinen Raum gewähren kann und nur in einer „Beilage“ [98]) auf ihn zu sprechen kommt, so deutet er doch unmißverständlich an, daß diesem seine Sympathie gehört: „dem Vernunftglauben im Sinne und Geiste Jacobis waren und sind mehrere Philosophen aus der gegenwärtigen Zeit zugetan“ [99]).

3. Kapitel.

Das Verstandesvermögen.

Bevor wir auf Sailers Lehre vom „Vernunftvermögen“ [100]) eingehen, ist es notwendig die Terminologie klarzustellen. Wie wir bereits gesehen haben, hatte Jacobi, als er mit der Ver-

---

[94]) Vernunftlehre S. W. 1, 101.
[95]) Vernunftlehre S. W. 1, 103.
[96]) Vgl. W. Wiegand: Zur Erinnerung an den Denker Fr. H. Jacobi und seine Weltansicht. Worms (Progr.) 1863, S. 13.
[97]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 71 ff.
[98]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 103.
[99]) Vernunftlehre S. W. 1, 105.
[100]) Vernunftlehre S. W. 1, 115 ff.

nunftkritik Kant's in Berührung gekommen war, die klare Terminologie der kritischen Philosophie übernommen und bezeichnete fortan das reine Vermögen der Begriffe als „Verstand", das Vermögen der Ideen, den „höheren Sinn" als „Vernunft". Sailer dagegen schwankt in dem Gebrauch der Worte Verstand und Vernunft. Noch in der dritten Auflage der Vernunftlehre vom Jahre 1830 zitiert er beifällig, was „ein unbefangener und scharfsichtiger Denker" [101]) über die seit Kant im Gegensatz zum älteren Sprachgebrauch vielfach gemachte Unterscheidung von Verstand und Vernunft bemerkt und, so fährt er fort, was „dem Sinn und Geist nach mit dem übereinstimmt, was wir über das Vernunftvermögen des Menschen sagen werden" [102]): „zufolge dieses älteren Sprachgebrauchs ist nicht die Vernunft (ratio), welche allem gemein und überall die gleiche und dieselbe ist, sondern der Verstand (intellectus) derjenige Ort im menschlichen Erkenntnisvermögen, in welchem die höhere Erleuchtung stattfindet. Der Verstand . . . ist das Höhere, das Frühere, das Ursprüngliche, die Vernunft nichts, als der in der Ichheit befangene in den leeren Ungrund verirrte Verstand. Die Vernunft muß erst im Glauben völlig untergehen und sich selbst absterben, ehe sie aus dem Geiste der Liebe als Erkenntnis der Offenbarung und göttlichen Wahrheit wieder hervorgehoben und von neuem aufleben kann. Diese wiedergeborene Vernunft kann auch Verstand genannt werden, weil es ja nur die Wiederherstellung desselben in seinen ursprünglichen Zustand ist. Beides, Verstand und Vernunft, ist allerdings nur eine und dieselbe Grundkraft des menschlichen Denkens und Erkennens, aber in den sehr verschiedenen und entgegengesetzten Zuständen der ursprünglichen Reinheit, der Verirrung und Entartung, oder der Besserung und Wiederherstellung" [103]). In der dritten Auflage der Grundlehren der Religion vom Jahre 1832 dagegen gebraucht Sailer Verstand und Vernunft „in dem Sinne . . . welcher sich seit einigen Jahren zum kursierenden machte" [104]), nämlich im Kant - Jacobischen Sinne. Wir legen den von Sailer in seiner späteren Zeit übernommenen Kant-Jacobischen Sprachgebrauch zugrunde.

Die Aufgabe des Verstandes erläutert Sailer mit ähnlichen Worten wie Jacobi. Auch ihm ist der Verstand „das Vermögen

---

[101]) Vernunftlehre S. W. 1, 118; vgl. Friedrich Schlegel in: Deutsches Museum, Januar 1812.
[102]) Ebenda.
[103]) Vernunftlehre S. W. 1, 118/19.
[104]) Grundlehren S. W. 8, 110.

Begriffe zu bilden“ [105]), zu urteilen [106]), zu schließen [107]). Dieses Vermögen zu betätigen ist das eigentliche Gesetz des Verstandes [108]).

Die Begriffsbildung geschieht durch Abstraktion, Kombination oder Analyse. In der Abstraktion nimmt der Verstand „einzelne Merkmale aus schon gegebenen Vorstellungen“ [109]) und sucht den „gemeinschaftlichen Ähnlichkeitspunkt unähnlicher Dinge“ [110]), um sie nach Gattung und Art zu klassifizieren [111]) und dadurch „in den Vorrat unserer Erkenntnisse Licht, Zusammenhang, Ordnung“ [112]) zu bringen.

In der Kombination setzt der Verstand mehrere Merkmale oder Begriffe zusammen. „Die veranlassende Ursache liegt teils in den Bedürfnissen des Menschen, seine Gedanken über den Kreis der Erfahrungen zu erheben und zu erweitern, teils in der Erfahrung, die nicht nur den Stoff zum Nachdenken darbeut, sondern auch die Vernunft weckt, den Ursachen der Begebenheiten nachzuspüren“ [113]). In der Analyse zergliedert der Verstand „das Ganze einer Vorstellung, die durch Erfahrung oder Abstraktion der Kombination gewonnen werden“ [114]). Die Analyse schafft in dem Ganzen nichts Neues. „Aber alles, was im Ganzen nicht sichtbar war, wird es durch Teilung“ [115]).

„Urteile sind alle eigentliche Erkenntnisse des Menschen, sie mögen uns durch Erfahrung, durch historischen Glauben . . . oder wie immer gegeben sein. Aller Irrtum ist falsches Urteil, und alle Wahrheit — als gedacht, ist wahres Urteil.“ Sailer hält deswegen die Lehre von der herrschenden Vernunft, insofern sie urteilt für außerordentlich wichtig und untersucht ausführlich die Ursachen irriger Urteile [116]), gibt die Hauptmittel an, die Irrtümer im Urteilen zu vermeiden [117]) und spricht von dem Prüfsteine wahrer und falscher Urteile [118]).

---

105) Vernunftlehre S. W. 1, 143.
106) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 164 ff.
107) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 177 ff.
108) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 177.
109) Vernunftlehre S. W. 1, 143.
110) Vernunftlehre S. W. 1, 144.
111) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 145.
112) Vernunftlehre S. W. 1, 147.
113) Vernunftlehre S. W. 1, 155.
114) Vernunftlehre S. W. 1, 143.
115) Vernunftlehre S. W. 1, 162.
116) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 165 ff.
117) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 168 f.
118) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 169/170.

Die dritte Betätigung des Verstandes, das Schließen, besteht darin, daß es aus dem Umfange seiner Begriffe „eine unbekannte, noch verwickelte Wahrheit herauswickele und durch Hilfe einer bekannten herauswickele“ [119]). Jacobi hatte dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse die Aufgabe zugewiesen, den chaotischen Wirrwarr der Anschauungen und Empfindungen zur Einheit klarer Begriffe zu sammeln [120]).

Auch Sailer betont, daß zu wirklichen Erkenntnissen die Empfindungen und Anschauungen nicht genügen [121]) und deshalb durch den Verstand bearbeitet werden müssen. „Der Verstand bringt hintennach unter Begriffe und in Worte — denkt das, nennt das, was uns durch Empfindung gegeben wurde und wessen wir uns bewußt geworden sind“ [122]). Während jedoch Jacobi die Bedeutung und den Wert der „Erfahrung“ auf Kosten des Verstandes überbetont, ja geradezu versucht, „ohne den Verstand als Erkenntnisquell zu einer philosophischen Erkenntnis zu gelangen“ [123]), ist das Originelle in Sailers Erkenntnislehre die vollkommene Koordination von „Erfahrung“, „Glaube“ und Verstand, die in der Ablehnung der empiristischen und rationalistischen Einseitigkeiten besonders deutlich zum Ausdruck kommt. „Erfahrung und Glaube ohne geübte, forschende Vernunft (i. S. vom „Verstand“) gäben Bruchstücke und es fehlte an einer Meisterhand, die sie sammelte, reihete, ordnete; gäben zerstreute, verschlungene Fäden, und es wäre niemand, der sie auseinanderwirrte und zusammenwebte; gäben Stoff und es mangelte die Kraft, ihn zu bearbeiten. Erfahrung und Glaube ohne forschende Vernunft irrten oft an den Grenzen der Blendung und Leichtgläubigkeit“ [124]). „Den eingenommenen Lobrednern“ des Verstandes, die in diesem die einzige Quelle der Erkenntnis sehen und die Sinneserkenntnis gering einschätzten, weil sie die Quelle des Irrtums, des Scheins, des Truges, der wechselnden und verworrenen Erkenntnisse seien, hält Sailer entgegen, daß der Verstand ohne Erfahrung und Glaube nichts wäre [125]). „Eine Ernte ohne Samenkorn, ein Gebäude ohne Grund, wären die Vernunftprodukte ohne Erfahrung. Glaube an fremde Erfahrung ergänzt den Mangel eigener Erfahrungen. Glaube liefert Materialien zum Denken wie die Erfahrung. Ein Gebäude ohne

---

119) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 177.
120) Vgl. J. W. III, 226/229.
121) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 204 ff.
122) Vernunftlehre S. W. 1, 12.
123) H. Kampmann: Jacobi und Fries, Münster 1913, S. 59.
124) Vernunftlehre S. W. 1, 204.
125) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 203.

Grund wären also die Vernunftprodukte ohne Glaube und Erfahrung. Erfahrung und Glaube wecken, nähren, bilden die Vernunft. Ein Leben ohne Nahrung, eine Pflanze ohne Bildungswerk, ein momentanes Erwachen aus dem Schlaf ohne Erweckung — wäre Vernunft ohne Erfahrung und Glaube“ [126]). Nur „Flach-denkende“ können zwischen „Erfahrung und Vernunft eine große Kluft statuieren“ [127]). Nur „Schief-denkende“ können Vernunft und Glaube wie Feuer und Wasser ansehen [128]).

So duldet Sailer keine Verabsolutierung des Teils. Weil die Anerkennung der Geistganzheit auf der Erfassung ihres Wertgehaltes und der gleichzeitigen Erfassung ihrer irgendwie mitgesehenen Beziehung zum Geiste beruht, zeugt die starke Betonung, ja schon das Sehen der Totalität des Geistes von der tief ehrfürchtigen Haltung Sailers, von jener Haltung, auf die „alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“ (Goethe). Der Geist in seiner Totalität ist für Sailer die „eine herrliche Gabe des einen großen Gebers zum Besten des Menschengeschlechtes“ [129]). Wie Sailer allem Sein gegenüber eine ehrfürchtige Haltung einnimmt, weil sich in ihm Geist verobjektiviert hat und Gottes Idee sich in ihm manifestiert, so ganz besonders gegenüber der Ganzheit und Einheit der geistigen Person, in der er in noch höherem Maße den Geist sichtbar werden sieht [130]). Eine ehrfürchtige Haltung sehen wir auch deswegen in dem Voraufgegangenen deutlich hervortreten, weil es eine Haltung der Mitte ist zwischen den möglichen Extremen. „Ehrfurcht ist Haltung der Mitte“ [131]), jener Mitte, in der das Leben am stärksten strömt. Die zeitgenössische Philosophie dagegen hatte durch Verhaftung an den Teil das Gesetz der Mitte verlassen und damit die Kraft und Tiefe geistiger Haltung zerstört [132]).

---

126) Vernunftlehre S. W. 1, 203.
127) Vernunftlehre S. W. 1, 204.
128) Vgl. dazu S. W. 41, 149/50; 2, 191/92; 19, XVI.
129) Vernunftlehre S. W. 1, 204 vgl. dazu 2, 32/33.
130) Nach Rademacher ist in der Ehrfurcht „immer ein Personwesen mitgedacht, sei es, daß dieses ihr unmittelbarer Gegenstand ist, sei es, daß es durch ihren unmittelbaren Gegenstand hindurch oder an ihm sichtbar wird“ (A. Rademacher: Von dem Wesen und der Erscheinung der Ehrfurcht. Bonn 1926, S. 32).
131) P. Wolff: a. a. O. S. 38.
132) Sailers entschiedener Kampf gegen den aufklärerischen Verfall an den Teil verband ihn mit Hamann (vgl. Sailers Urteil über Hamanns Sokratische Denkwürdigkeiten in: Erziehung f. Erzieher S. W. 6, 83; Hamanns Äußerungen über Sailers Glückseligkeitslehre und Logik in J. W. IV, 404/5; über Sailers Gebetbuch in: J. W. IV, 406), der einen ähnlichen Kampf kämpfte (vgl. Hamanns Werke, hrsg. von Roth, Berlin 1821 ff. I,

4. Kapitel.

Das Vernunftvermögen.

§ 1: Die Mens als Mittenwirklichkeit des Sailerschen Menschbildes.

Aber noch haben wir das ganzheitliche Geöffnetsein des Sailerschen Menschen für alles Wirkliche nicht in seiner Fülle umgriffen, noch haben wir nicht den ehrfürchtig liebenden Einsatz der Totalität seiner geistigen Haltung aufgezeigt. Sailer stößt zur Mittenwirklichkeit seines Menschbildes vor und setzt zum stärksten Stoß gegen die in den Oberflächenschichten des Seins sich bewegende „Autonomie" irgendeiner Teilfunktion an, wenn er fragt: „aber hat denn der Menschengeist außer seinen Sinnen- und Verstandesvermögen keine anderen Erkenntnisfähigkeiten mehr?" Die meisten Philosophen antworten, so stellt Sailer bedauernd fest: „Sinnen- und Verstandesvermögen ist das ganze Erkenntnisvermögen des Menschen." Wo die Philosophen hätten bescheiden sagen sollen: „Soweit wir sehen, ist hier das Land des menschlichen Erkennens zu Ende und was darüber hinaus liegt, ist eitel terra incognita" sprachen sie „in hohem Tone": „das ist das ganze Erkenntnisvermögen des Menschen und kein anderes gibt es mehr, denn wir haben das Erkenntnisvermögen ausgemessen und kein anderes gefunden" [133]). Diese anmaßenden Behauptungen der Philosophen sind Torheit [134]). Richtig ist, daß das Leben der meisten Menschen auf der „Stufe der Sinnlichkeit oder des Sinnes" [135]) steht und daß die Gewißheit, auf welcher dieses Leben ruht, eine sinnliche Gewißheit ist; „auf dieser Stufe . . . schenkt der Mensch seinen Glauben lediglich der Nötigung der Sinne". Richtig ist auch, daß bei einer anderen Klasse von Menschen „ein höheres Vermögen, als der Sinn ist" [136]), sich entwickelt hat, daß die Gewißheit, auf welcher das Leben dieser Menschen ruht eine logische ist. Auf dieser Stufe schenkt der Mensch seinen Glauben lediglich der Nötigung des Verstandes. „Die Wahrheit der Schule hat ebenso im Begriffe ihren Halt, als die sinnliche Wahrheit in der Anschauung" [137]). Es gibt aber außer den

---

440; IV, 328, 445. Vgl. auch R. Unger: Hamanns Sprachtheorie, München 1905; derselbe: Hamann und die Aufklärung, Jena 1911; derselbe: Hamann und die Romantik, in: Festschrift für August Sauer 1925, 202 ff.).

133) Vernunftlehre S. W. 1, 209.

134) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 210.

135) Vernunftlehre S. W. 2, 161.

136) Vernunftlehre S. W. 2, 162.

137) Vernunftlehre S. W. 2, 163.

beiden genannten Standpunkten noch einen dritten. „Es ist der Standpunkt der Vernunft, oder des Sinnes für das Göttliche. Wie die Menge ihren Sinnen vertraut, wie der Verstand der Stützpunkt der Schule ist, so ist die Vernunft, oder der Sinn für das Heilige, der Anker der Weisen. Diese haben denn auch das beste Teil erwählt. Das Menschenleben steht so sicher nicht, daß es nicht aus seinem Sinn gescheucht oder aus den Angeln seiner Begriffe gehoben werden könnte; allein der Anker der Vernunft hält fest für Zeit und Ewigkeit“ [138]).

Wie Jacobi nimmt demnach auch Sailer an, daß es im Menschen „noch eine von dem gewöhnlichen Denkvermögen verschiedene Fähigkeit, Empfänglichkeit, von Gott erleuchtet und gerührt zu werden“ [139]) gibt. „In der Selbsttätigkeit, die ich beim Denken wahrnehme, unterscheide ich eine Selbsttätigkeit, die den Stoff des Erkennens, den die Sinne liefern, bearbeitet, und das Mannigfaltige desselben unter die Einheit bringt, indem sie Vorstellungen, Begriffe, Urteile bildet — Verstand, von der Selbsttätigkeit, die weder in der Sinnenwelt, noch in der Verstandeswelt ruhend, überall der höheren Einheit, die über der Sinnenwelt und über der Verstandeswelt hinaus liegt und keine andere mehr über sich hat, nachgeht, und nicht ruhen kann bis sie die höchste Einheit wahrgenommen hat — Vernunft“ [140]). In einer Parabel läßt Sailer einen himmlischen Genius zum Verstande, zum Geschmack und zum Gewissen treten und zu ihnen sprechen: „Dein Wahres, o Verstand, ist nichts ohne d a s Wahre; dein Schönes, o Geschmack, ist nichts ohne d a s Schöne; dein Gutes, o Gewissen, ist nichts ohne d a s Gute. Was ihr also alle drei (ohne Bewußtsein) voraussetzt und voraussetzen müßt, wenn euer Wahres, Schönes, Gutes nicht — nichts sein sollte und wenn ihr drei selber Verstand, Geschmack, Gewissen nicht — nichts sein wollt, sehet, das v e r n e h m e ich in mir — deshalb heiße ich Vernunft . . . Ich . . . bin nichts als das Vermögen, das Urwahre, das Urschöne und das Urgute zu vernehmen und mein Wesen ist kein anderes als das Urwahre, Urschöne und Urgute vernehmen zu müssen“ [141]).

Vernunft ist für Sailer aber mehr als nur das In-Schwingungkommen des theoretischen Geistes. Sie ist die Fähigkeit „der verlangenden, fühlenden Menschenmitte“ [142]), des Allerinnersten

---

138) Vernunftlehre S. W. 2, 163.
139) Vernunftlehre S. W. 1, 210.
140) Handbuch S. W. 13, 12.
141) Grundlehren S. W. 8, 71 f.
142) R. Guardini: Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Leipzig 1935, S. 177.

des Menschen, sich liebend nach Vereinigung mit dem Urwahren, Urschönen, Urguten auszustrecken. Wenn der Leib des Menschen sein Äußeres ist, die Seele sein Inneres, so ist der Geist sein Innerstes. „Das Innerste hat ein Allerinnerstes, das die lateinische Sprache mens nennt, — die Fähigkeit, sich nach Vereinigung mit dem Urschönen auszustrecken, die Züge desselben in sich nachzubilden und außer sich darzustellen und einst in wirklicher Vereinigung die vollendete Seligkeit zu genießen. Diese Fähigkeit, sich nach dem Urschönen auszustrecken, ist das Heiligtum des Menschen und hier ist der Sitz der heiligen Liebe zu suchen. Denn was wäre die heilige Liebe anders, als eben das Allerinnerste des Menschen, sich ausstreckend nach dem Urschönen, um sich mit ihm zu vereinigen“ [143]).

Durch das Beiwort „heilig“ gibt Sailer die Art der Liebe an, die in der mens ihren Sitz hat. Er meint demnach weder die sinnliche Liebe, die einen sachlichen oder persönlichen Wert an sich zu reißen und für sich zu verwerten sucht, noch die geistige Liebe, bei welcher der Mensch nicht unmittelbar seine Förderung und Beglückung sucht, sie aber durch die selbstlose Hinwendung zu dem sachlichen oder persönlichen Wert mittelbar und indirekt findet [144]). Sailers „heilige“ Liebe schaltet die beiden genannten Formen nicht aus, sondern ergänzt und vervollkommnet sie [145]).

Als ersten Wesenszug der „heiligen“ Liebe nennt Sailer [146]) die Bewegung des freien Willens nach dem Urschönen um des

---

[143]) Grundlehren S. W. 8, 430; vgl. dazu S. W. 21, 220; S. W. 12, 482.

[144]) Fr. Sawicki: Philosophie der Liebe. Paderborn 1930²; G. Simmel: Fragmente und Aufsätze. München 1923, S. 47—146.

[145]) Vgl. Handbuch S. W. 13, 103 ff. Auch Jacobi kennt verschiedene Arten der Liebe. In dem Brief an Schlosser über dessen Fortsetzung des platonischen Gastmahls (vgl. J. W. VI 65 ff.) trennt er scharf zwischen „sinnlicher und intellektueller Liebe“. Letztere ist bei ihm sehr weit gefaßt im Sinne von Shaftesbury (vgl. Characteristics of men, manners, opinions and times 4 ed 1727 Bd. II 211 ff., 238, 275) und Hemsterhuis (vgl. Lettre sur les désirs. Oeuvres 1792, I S. 70; dazu F. Bulle: Franciscus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrh. Jena 1911.) Wie diese setzt er Liebestrieb und Lebenstrieb in eins und anerkennt die Liebe als unabhängige Macht neben der Vernunft, als ein Mittel zur Erhebung aus dem Sinnlichen zum Übersinnlichen. Die intellektuelle Liebe ist ihm ein Mittelglied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, die sinnliche Liebe ist ihm nur tierisch (vgl. J. W. VI 63 ff.; Briefwechsel II 175 ff.). Was Jacobi „unbedingte Liebe“, „eigentliche wahre, echte Liebe“ nennt, ist nicht der „heiligen“ Liebe Sailers gleichzusetzen, sondern ist nur der in dieser enthaltene amor amicitiae (vgl. J. W. III, 297). Wie bei Jacobi so herrschen auch in der Liebesauffassung der Romantik die beiden erstgenannten Arten vor (vgl. P. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrh. und in der deutschen Romantik. Halle 1922. S. 343 ff., 554 ff.).

[146]) Handbuch S. W. 13, 110 ff.

Urschönen willen. Die „heilige" Liebe setzt also als Beziehungspole zwei personale Wesen voraus, Mensch und Gott. Sie ist wechselseitige Liebe. Darum ist ihr zweiter Wesenszug das „Sehnen nach Ähnlichwerdung und nach Einigung mit dem Urschönen" [147]). Ihr Streben geht nach Wesensverschmelzung, nach Sprengung der Ich-Grenzen, nach Liebeseinheit mit Gott und in Gott mit dem Menschen als Bild Gottes. Sailers „heilige" Liebe ist eine Bejahung des absoluten und kontingenten Seins, des übernatürlichen und natürlichen Bereichs; sie ist nicht nur „Wertantwort" [148]) an Gott selbst, sondern auch an den Menschen als imago Dei [149]). Ein von Sailer stark betonter vierter Wesenszug ist die Göttlichkeit der Liebe; denn sie ist „das Göttliche im Menschen, das allen seinen Gedanken, Bewegungen den Charakter des Göttlichen eindrückt [150]). In einer an die deutsche Mystik des Mittelalters erinnernden Terminologie [151]) kennzeichnen die „Grundlehren" einen letzten Wesenszug der „heiligen" Liebe. Durch sie wird der Mensch „Eins mit Gott" [152]) und darum ist die Liebe „ein Sein-Wissen oder Wesen-Wissen, in welchem der Mensch mit dem Urwesen auch das Urwissen wieder erlangt" [153]).

§ 2: Die Mens als Organ für die Erfahrung des göttlichen und geschöpflichen Seins.

Wenn Sailer die „Mittenwirklichkeit" seines Menschbildes, in welcher die heilige Liebe ihren Sitz hat, mit dem augusti-

---

147) Ebenda.
148) H. Weber: Das Wesen der Caritas. Freiburg 1938, S. 38 f.
149) Vgl. Grundlehren S. W. 8, 407 u. passim.
150) Grundlehren S. W. 8, 417/18.
151) Vgl. E. Bergmann: Geschichte der deutschen Philosophie, I 1926; J. Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922; W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig 1881, II, S. 419/26.
152) Grundlehren S. W. 8, 416.
153) Grundlehren S. W. 8, 412.
Wenn die von Sailer hochgeschätzte Bettina von Arnim (vgl. Bettina von Arnim: Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. Werke, hrsg. Oehlke, Band IV S. 315) Liebe und Erkenntnis gleichsetzt (a. a. O. S. 8) und im Frühlingskranz (S. 180) von dem Gärtner, der die Bienen beobachtet, sagt, er beobachtet „mit so großer Liebe, d. h. mit Geist", so ist diese Gleichsetzung von Liebe und Erkenntnis, Liebe und Geist dem Sailerschen Gedanken nicht bedeutungsidentisch, sondern nur im Sinne M. Schelers zu verstehen, der in jeder Steigerung der Anschauungs- und Bedeutungsfülle, in der uns ein Gegenstand vor dem Bewußtsein steht, eine abhängige Folge des sich steigernden Interesses an ihm und letztlich der Liebe zu ihm sieht (vgl. M. Scheler: Krieg und Aufbau. Leipzig 1916, S. 40 ff.; 411 ff.).

nischen „mens“ [154]) bezeichnet, so wird dadurch der Primat der ehrfürchtigen Liebe in der Erkenntnis des Seienden, besonders der letzten Seinswirklichkeit stark unterstrichen und der Brückenbogen geschlagen zu den großen klassischen Interpreten der „Philosophia“ und „Theologia cordis“. Mens im Sailerschen Sinne ist etwas über den jetzigen Zustand des Menschen Hinaus- und auf eine ihm früher gegebene Vollkommenheit Hinweisendes, ist jene Wurzelstelle der Seele, an der das emotionale Liebesapriori sitzt, jene Stelle, von der der noetische Liebestrieb seinen Ausgang nimmt. In der „mens“ werden der „intellectus ipse“ (im Sinne des Leibniz) und der „amor ipse“ eins. Sailers Menslehre ist geboren aus der Einsicht in die metaphysische Grundtatsache, daß der eigentliche Urgrund des göttlichen Schöpfungsprinzips die „ewige Liebe“ ist, ohne die ja die Liebestat der Schöpfung nie in die Wirklichkeit übergegangen wäre. Durch den schöpferischen Akt der Setzung endlicher, mens - begabter Geister hat sich die schöpferische Urliebe des göttlichen Geistes den persönlichen Wesen mitgeteilt, und zwar mitgeteilt in der Form der Gegenliebe. Der aus den Tiefen der noetischen Region heraufbohrende Liebesurtrieb umströmt mit seinem Hauptarm den schöpferischen Liebesurgrund selber, mit den Nebenarmen das kreatürliche Sein.

Als die Mitte der geistigen Person ist „mens“ das Organ für die Gotteserkenntnis, die ihren Sitz nicht im „bloßen Verstande hat, „ der gemütlos und kalt ist wie Stein“ [155]). „Viele finden ihren Gott nicht, weil sie ihn n u r mit ihrem Kopfe suchen. Gewohnt, alles Meßbare auszumessen, alles Greifbare zu begreifen, alles Dunkle ins Licht zu setzen, gewohnt an alle Flächen und Breiten, an alle Höhen und Tiefen, den Maßstab ihrer Länge und Breite, ihrer Höhe und Tiefe anzulegen, wollen

---

[154]) Augustinus faßt die Seele als imago Dei auf. Zwar gleicht alles in der Schöpfung irgendwie Gott, aber die eigentliche Würde des Bildes ist allein im Menschen und im Menschen nur in der Seele und in der Seele nur in der „mens“ (Vgl. De Trinitate MPL t 42; 14, 16, 22; c 1052—54; u. 9, 2, 2; c 962). Mens, notitia und amor sind zwar drei, aber untereinander eins (vgl. 4, 4; c 963). Amor geht nun zuerst auf das Denken und seine Selbstbejahung: Mens igitur cum amat se ipsam, duo quaedam ostendit, mentem et amorem. Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se? Et cum tantum se vult esse, quantum est, par menti voluntas est, et amanti amor aequalis (1. c. 9, 2, 2; c. 962). Weil man nicht lieben kann, ohne zu erkennen, kann mens sich nicht lieben, ohne sich gleichzeitig zu erkennen. Die Liebe der Seele zu sich selbst ist der Seele völlig gleich, deshalb ist ihr auch das Selbsterkennen völlig gleich. Mens, notitia, amor sind eins (1. c. 4, 4; c 963).

[155]) Biographische Schriften S. W. 39, 313.

sie auch den Ewigen, den Allgegenwärtigen, den Allerhöchsten, den Unermeßlichen mit ihrem Maßstabe messen . . . Wo sie ehrerbietig stillestehen, wo sie schaudernd und zurücksinkend in ihr Nichts bewundern, wo sie, übermannt von der ewigen unausdenklichen Schönheit und Liebe, Majestät und Herrlichkeitsfülle, anbeten sollten, wo sie, gedrängt von der Heiligkeit des Unermeßlichen und der Unermeßlichkeit des Heiligen, nachahmen sollten dem, was sie anbeten, da drängten sie sich zu dem Unzugänglichen hin, da nahen sie sich dem allverzehrenden Feuer, da schauen sie in das allerleuchtende Licht, ohne zu fragen: ist wohl auch mein Auge stark genug, das Licht des Lichtes zu ertragen? Ist mein Herz rein genug, das Allerheiligste zu blicken?“ [156]). Für die Ähnlichkeit der Dreiecke mag der räsonnierende Verstand mit seinem zergliedernden Denken und logischen Deduzieren mathematische Demonstration fordern, suchen, finden, geben. „Für das Dasein des höchsten Gutes gehört ein anderer Sinn als der mathematische Kopf, so groß übrigens seine Vorzüge sein mögen“ [157]). Damit weist Sailer den Versuch einer verstandesmäßigen Erkenntnis und Demonstration des unbedingt Seienden ab, wie er von der Wolff-Mendelssohn-Stattlerschen [158]) Metaphysik in ihrem Bemühen, more geometrico, begriffsbildend, an die Sinnenwelt heranzutreten und durch begriffliche Verallgemeinerung zur letzten Ursache vorzudringen, gemacht worden war. Das Räsonniervermögen ist unfähig, dem Menschen die „Idee von Gott“ [159]) zu vermitteln, die für Sailer ebenso wie für Jacobi „nicht ein Gedanke des Verstandes ist, sondern eine lebendige Wahrnehmung, gleichsam eine Anschauung Gottes“ [160]). Ohne die Idee von Gott vermag der Mensch den Unsichtbaren, Ewigen, aus dem Sichtbaren, Zeitlichen, nicht zu erkennen; mit ihr vermag er das Dasein Gottes aus der Natur und Geschichte zwar

---

156) Heiligtum der Menschheit. S. W. 28, 68/69.

157) Vernunftlehre S. W. 2, 9, vgl. dazu S. W. 41, 176; 2, 155 f.

158) Sailers Verehrung für Stattler hinderte ihn nicht in späteren Jahren denkerisch von seinem Lehrer abzuweichen, der ihm ja als wertvollstes Erbe gerade die frühe Richtung zum Selbstdenken in allen Fragen der Philosophie und Theologie mitgegeben hatte (S. W. 13, 66; 2, 168). Mit dem abwertenden Wort von „den Ruinen der Vorzeit“ (S.W. 8, 93) gibt Sailer seiner Überzeugung Ausdruck, daß die Schulphilosophie J. Chr. Wolffs und das nach der Wolffschen Möglichkeitsphilosophie ausgerichtete System Benedict Stattlers eine erledigte Sache sei (vgl. K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, S. 302).

159) Grundlehren S. W. 8, 28.

160) K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus S. 313.

nicht zu beweisen, wohl aber nachzuweisen. „Die Idee Gottes, die in der Vernunft ist, und die die Vernunft zur eigentlichen Vernunft macht“ [161]), erhebt die Vernunft über den demonstrierenden Verstand, denn erst durch die Idee von Gott ist der Mensch Mensch; und erst durch die Idee von Gott geht im Menschen das Bewußtsein von Gott auf und das Bewußtsein von Gott ist sie, die Vernunft selber. Die Idee von Gott ist also dem Menschen nicht durch die Natur gegeben; auch aus sich selber kann er sie nicht genommen haben, denn erst durch sie wird er Mensch. Selbst wenn er sie durch Belehrung von anderen Menschen erhalten hat, bleibt die Frage: Woher nahmen sie diese anderen Menschen? „Also bleibt nichts übrig als: die Idee von Gott kann ursprünglich nur von Gott kommen, kann nur als Strahl aus der ewigen Geistersonne angesehen werden . . .“ [162]). Bevor „mens“ sich nach Gott „ausstrecken“ kann, muß „schon eine Ahnung, ein dunkles Vorgefühl des Göttlichen die Seele berührt haben, damit sie das Unbegreifliche in Liebe ergreifen kann“ [163]). Aus der Liebe wird dann die tiefere Erkenntnis geboren [164]). Die ehrfürchtige Liebe erschließt uns die Fülle des Seins und weist uns in immer tiefere Werttiefen Gottes. Wo Liebe ist, da ist Gott, und Gott, die Liebe, ist auch das Licht. Und das Licht kann nicht anders als lichthell machen, und das Lichthelle wird gesehen von dem sehenden Auge der Liebe. Es kann also an Erkenntnis Gottes nicht fehlen. Wo Liebe ist, da ist Offenbarung, da ist Licht, da ist Erkenntnis Gottes — himmlische Liebe schafft himmlisches Licht [165]). Wer dagegen die ehrfürchtige Liebe nicht besitzt, die gern das Knie beugt vor dem Erhabensten und schweigt vor dem Unaussprechlichen, die allein unermüdlich im Suchen und selig im Finden sein kann, der vermag in die alles übertreffende Herrlichkeit Gottes nicht einzudringen [166]). Die ehrfürchtige Liebe, die in der „mens“, im Allerinnersten des Menschen, ihren Sitz hat, ist also nach Sailers Auffassung nicht eine bloße Stellungnahme zu irgendwie vorher oder anderswie erkannten Seins- oder Wertqualitäten des Urwahren, Urschönen, Urguten. Sie ist vielmehr das Mittel, ja das Organ, das uns eigentlich erst die Seins- und Wertfülle des Urwahren, Urschönen und Urguten erschließt.

---

[161]) Grundlehren S. W. 8, 51.
[162]) Grundlehren S. W. 8, 53.
[163]) Heiligtum der Menschheit S. W. 28, 58.
[164]) Vgl. Heiligtum der Menschheit S. W. 28, 58.
[165]) Vgl. Heiligtum der Menschheit S. W. 28, 59.
[166]) Vgl. Heiligtum der Menschheit S. W. 28, 70.

„Mens" im Sailerschen Sinne ist nicht nur das Organ für die Erfahrung des göttlichen Seins, sondern auch für die Erfahrung des geschöpflichen Seins. „Mens" ist das Organ, das antwortet auf den Wert des Seienden als solchen, auf die Würde, die jedes Seiende gegenüber dem Nichts oder einem bloßen Hirngespinst besitzt; auf den Wert, den das in sich Ruhende auf eigenen Füßen Stehende des Seienden, die letzte „Positivität" des Seienden darstellt. „Mens" ist das pünktliche Gegenteil der selbstherrlichen Zwingherrin ratio im Sinne der Aufklärer, ist die sich völlig anschmiegende Interpretin des Seienden und seines Wertes. Aus dem Begriffe der Sailerschen „mens" ist jeder Anflug von eigensinniger Ehrfurchtslosigkeit entfernt zu halten. Das Gesetz der „mens" ist das Fénelonsche: „Liebe und achte jedes Ding nach seiner Würde, seinem inneren Werte" [167]). Die aus dem Zentrum des Geistes überströmende Liebe ist „wie die flammende Fackel, die immer tiefer und höher in das Reich der Werte hineinleuchtet. Sie ist die sieghafte Eroberin neuer, unbekannter Wertgebiete" [168]). „Mens" hat die lebendige Fülle der Welt zum Gegenstand, umgreift das lebensvolle Reale mit dem ganzen Reichtum seiner Qualitäten und schaut den Gegenstand als Gesamtheit.

---

[167]) Vgl. Handbuch S. W. 13, 139; dazu S. W. 5, 44 f.: Aimer chaque chose selon la dignité de sa nature, est donc la loi universelle, éternelle et immuable de toutes les intelligences. (Essai sur le gouvernement civil selon les principes de Mr. Fénelon. a Londres 1722.)

[168]) H. Getzeny: Vom Reich der Werte. Breslau 1925, S. 54.

3. Teil

Die Quellen der Sailerschen Menschauffassung.

Wo sind nun die Wurzeln der metaphysikgesättigten Sailerschen „Vernunft"-Lehre zu suchen? An Eschweilers eindeutig auf Jacobi hinweisender Antwort beanstanden wir zunächst, daß Sailer schon dadurch, daß er „den Glaubensphilosophen, wenn auch nur in der Form des Briefes, in dem Garten der wahren Weisheit auftreten läßt, die Beziehung seiner praktischen Theologie zu der Philosophie Jacobis verraten" [1]) habe. Ebensowenig beweiskräftig ist das andere die dritte Figur der Gartenszene identifizierende Argument: „Die parabolische Bedeutung des „Grußes", die der Reisende dem Sokratischen mit einem Händedruck an den Freund auf der eigenen Sternwarte mitgibt, geht natürlich auf mehr als auf eine unverbindliche Höflichkeitsbezeugung" [2]). Auch aus dem dritten Revisionsprotokoll und der Form wie Sailer es seinen Lesern vorlegt [3]), lassen sich keineswegs so überspitzte Schlußfolgerungen gewinnen, wie die oben zitierten Eschweilerschen. Aus der gelegentlichen beifälligen Zitation und zustimmenden Wiedergabe Jacobischer Gedanken können wir wohl nur ersehen, daß Sailer Jacobis Philosophie angesichts des unmittelbar voraufgegangenen und zeitgenössischen unchristlichen Denkens [4]) als Bundesgenossin im Kampf für eine „tief innerliche, lebendige religiöse Überzeugung" [5]) begrüßte. „Welche Vorzüge mußte das theologische Denken damals auch in der Glaubensphilosophie finden! Anstatt die transzendente Wirklichkeit des Gottes der Offenbarung in sittlichen Fortschritt, in Natur-Geist-Dialektik oder in Weltgeschichte auflösen zu wollen, wie es die „absolute Philosophie" ringsumher versuchte, hatte Jacobi wie kein anderer auf die Grenzen des Verstand-Denkens und -Wissens aufmerksam gemacht. Hier schien die philosophische Vernunft zum klaren Bewußtsein ihres Wesens und ihrer Aufgabe gekommen zu sein:

---

[1]) K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus S. 308; vgl. dazu Grundlehren S. W. 8, 96 f.

[2]) Vgl. K. Eschweiler: a. a. O. S. 308. In der 3. Auflage der Grundlehren (1832) fehlt diese Stelle. Die 1. Auflage der Grundlehren, nach der Eschweiler im allgemeinen zitiert, ist uns leider nicht zugänglich gewesen.

[3]) Vgl. Vernunftlehre S. W. 1, 190 f.

[4]) Vgl. Fr. Zoepfl: Deutsche Kulturgeschichte. Freiburg 1930 II. S. 506 ff.

[5]) K. Eschweiler: J. A. Möhlers Kirchenbegriff S. 3.

auf das göttliche Geheimnis hinzuweisen und für seine Offenbarung empfänglich zu machen“ [6]). Der gemeinsame Vorstoß Sailers und Jacobis gegen den Versuch des aufklärerischen Menschen [7]), sich selbst und sein Werk aus der Selbstsicherheit der ratio zu verstehen und zu setzen, beweist noch keine Abhängigkeit Sailers, sondern nur eine gewisse durch eine geistesverwandte Anlage und einen gemeinsamen Zweck bedingte Übereinstimung und Berührung in manchen Punkten.

Wir glauben mit gutem Grund sagen zu dürfen: Sailer fußt mit seiner „Vernunft“-Lehre nicht auf Jacobi, sondern auf den „großen Emotionalisten der Geistesmetaphysik“ [8]). Er stellt sich damit in den Strom jener edelsten Tradition, die das christliche Abendland kennt und die ihren theoretischen Ausdruck in der „Philosophia“ und „Theologia cordis“ hat.

1. Abschnitt.

Die „Philosophia“ und „Theologia cordis“.

Als wie im Advent vorbereitet wird die Philosophie und Theologie des Herzens von Platon. Dieser größte Denker des tempus naturae hat das Problem wie sich Erkenntnis und Wille, Wahrheitserfassung und Liebe, Wesen und Wert zueinander verhalten „in einem Mythos von so unerhörter Schönheit und Tiefe ausgedrückt, daß man es immer als Entweihung empfinden wird, vor diesem letzten Bekenntnis des griechischen Geistes das Schweigen zu brechen. Es sind hier Geheimnisse Gottes berührt. Dennoch muß um der Wahrheit willen gesagt werden, daß Platon in diesem Hohen Liede des Eros nicht nur die Größe des griechischen Geistes enthüllt, sondern auch seine Grenze“ [9]). Im Symposion deckt uns Platon das Wesen des Eros auf. Der Eros zielt auf das Göttliche. Sein Wesen ist „das Angezogenwerden von dem Eidos des Schönen“ [10]). Da das Schöne körperlicher, seelischer, geistiger und göttlicher Natur sein kann, gibt es verschiedene Stufen des Eros. Auf seiner höchsten Stufe streift er

---

6) Derselbe: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus S. 319.

7) Vgl. F. Hohmann: Der Mensch im Leben und Denken. Eine geistesgeschichtliche Interpretation. Wissenschaft und Weisheit III, S. 42.

8) P. Wust: Naivität und Pietät. Tübingen 1925, S. 57.

9) B. Rosenmöller: Grundformen christlicher Liebe, in: Wissenschaft und Weisheit III, S. 10.

10) H. Scholz: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle 1929, S. 11; vgl. dazu Hans Urs von Balthasar: Eros und Agape, in: Stimmen der Zeit, Bd. 136 (1939) S. 400.

alle Erdenschwere ab und strebt dem Schönen zu, wie es losgelöst von allem Irdischen und Vergänglichen als reines „Eidos" west, der Sonne vergleichbar, die allem Sein Licht und Leben gibt [11]). Durch stufenweise Höherführung fähig für die Wissenschaft des Schönen überhaupt, wird der wahre Philosoph „in den Dingen des Eros zum Ziele gelangend, ein Wunderbares, wesenhaft Schönes erblicken, eben das Schöne selbst, das ewig ist, das weder entsteht noch vergeht, weder zu- noch abnimmt, das Schöne, das nicht in dieser Beziehung schön in anderer aber häßlich, nicht heute schön, morgen aber häßlich, nicht für diesen schön, für jenen aber häßlich ist, das Schöne, das sich nicht einmal im Gesicht, ein andermal an den Händen oder sonstwo am Körper findet, auch nicht in Worten noch in der Erkenntnis noch auf Erden noch am Himmel, das Schöne, das ewig mit sich selbst gleich in Reinheit erstrahlt, und an dem alles Schöne, das dem Wandel unterworfen ist, Anteil hat bezw. dessen schwaches Abbild ist" [12]). Damit hat der große Denker der vorchristlichen Zeit die das Erkennen des Menschen tragende eigentümliche Bewegung in tiefer Einsicht als Liebe erkannt [13]).

Die von Platon vorbereitete Philosophie und Theologie des Herzens bricht durch in Paulus [14]). Sie wird gelebt durch Ignatius von Antiochien [15]); „mit wunderbarer Kraft entfaltet von Augustinus [16]), der in den Confessionen selber berichtet, daß für ihn, den noch unwissend Gläubigen, die Begegnung mit dem Neuplatonismus entscheidend wurde [17]). Plotins Enneaden machten einen tiefen Eindruck auf ihn und die darin entwickelte Geistesmetaphysik zeigte ihm das Ziel seiner Liebe und Sehnsucht: Gott und die Welt des Ewigen, zeigte ihm

---

11) Vgl. J. Hessen: Die Werte des Heiligen. Regensburg 1938, S. 170.

12) Symposion 211 A—B. Übersetzung von J. Hessen, a. a. O. S. 171.

13) Vgl. H. Scholz: a. a. O. S. 3—14; vgl. auch E. Brunner: Eros und Liebe. Berlin 1937; L. Grünhut: Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung. Leipzig 1931; Über Fénelons Bemühungen Platons absolutes Schöne mit der amour pur zu verbinden, vgl. L. Boulvé: De l'hellénisme chez Fénelon. Paris 1897—98.

14) Vgl. A. Nygren: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe I, Gütersloh 1930, S. 86 ff.

15) Vgl. H. Scholz: a. a. O. S. 115; vgl. dazu A. v. Harnacks Untersuchung über den Eros in der altchristlichen Literatur, in: Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1918 I, S. 81 ff.

16) R. Guardini: a. a. O. S. 175.

17) Vgl. Conf. VII, 2, 13; vgl. dazu R. Guardini: Die Bekehrung des Heiligen Aurelius Augustinus, Leipzig 1935.

freilich nicht den Weg, der zu diesem Ziele führt [18]). Der Neuplatonismus stellte vor Augustins suchende Seele den Mythos vom himmelstürmenden Eros des Menschen, nicht aber Gottes herabsteigende Liebe, ohne welche der Eros nicht zu Gott gelangen kann. H. Scholz bezeichnet als Thema der Confessionen: „Durch Gottes Liebe bin ich, was ich bin" und nennt das ganze Buch treffend eine Folge von Variationen, und von großartigsten Variationen, über dieses Thema [19]). Die Confessionen beschreiben aber auch die auf dieser Liebe Gottes aufruhende nach schwersten Kämpfen durchbrechende Liebe zu Gott, die in dem Angezogenwerden von der Liebe Gottes besteht [20]). Am Anfang jeder Seinserfassung steht nach Augustins Auffassung die Liebe. „Nicht liebt man, was man in keiner Weise kennt; aber wenn man liebt, was man nur ganz wenig kennt, so bewirkt die Liebe, daß man es besser und vollständiger kennt" [21]). Besonders für die Erkenntnis des absoluten Seins betont Augustinus, daß Gott nur soweit erkannt werde als er geliebt wird [22]).

Die in Augustinus machtvoll aufgebrochene „Philosophia" und „Theologia cordis" wird von Bonaventura in ein System gegossen [23]); von Dante in seinem gewaltigen Weltgedicht besungen [24]); von Theresia [25]) und Franz von Sales [26]) mächtig erfahren. Im 17. Jahrhundert wird sie neu durchgedacht und gelebt von Pascal [27]), „in der Vereinigung von Glut, Geist und

---

18) Conf. VIII 10, 16.

19) Vgl. H. Scholz: a. a. O. S. 50 f.

20) Vgl. Conf. X 27.

21) In Jo 96, 4; vgl. dazu G. Lüers: Die Auffassung der Liebe bei mittelalterlichen Mystikern, in: Eine hl. Kirche, 22. Jhg. (1941), S. 110/11.

22) Vgl. dazu P. Wolff: a. a. O. S. 63.

23) Vgl. E. Gilson: La philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924; deutsch von Ph. Böhner, Hellerau 1929; B. Rosenmöller: Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster 1925.

24) Vgl. H. Scholz: a. a. O. S. 84 ff.; E. Hasse: Dantes göttliche Komödie. Das Epos vom inneren Menschen. München 1909, S. 12 ff.

25) Vie de Sainte Térèse. Ecrite par elle — même. Paris-Lyon 1867 II; deutsch von Ida Gräfin Hahn-Hahn (deren ges. Wk. Bd. 43, 44).

26) Ch. A. de Sales: Histoire du Bien - heureux Francois de Sales Tome II Paris 1899[8] p. 283; vgl. auch das Hauptwerk Franz von Sales': Traité de l'amour de Dieu: suite et complément logique de l'Introduction à la vie dévote. 1616.

27) Vgl. R. Guardini: Christl. Bewußtsein. Versuche über Pascal. Leipzig 1935; Bl. Pascal: Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von W. Rüttenauer. Mit Einführung von R. Guardini. Leipzig o. J.

Redlichkeit der erste aller Christen" (Nietzsche), und von Fénelon [28]), dem „Mann der Liebe" (Sailer) [29]).

2. Abschnitt.

Sailers Verhältnis zur Philosophia und Theologia cordis.

1. Kapitel.

Sailer und Augustinus.

Der Umgang mit den Vätern, insbesondere mit Augustinus [30]) war für Sailer eine „liebliche Überraschung gleich derjenigen, die dem Freunde begegnet, der im Umgang mit seiner zweiten Seele immer neue, ungeahnte Schätze in ihr entdeckt" [31]). In

---

[28]) Die erste im 18. Jahrhundert beliebte Biographie Fénelons ist die des Ritters Ramsay, des Eckermann Fénelons: Histoire de la vie et des Ouvrages de Messire François de Salignac de la Mothe-Fénelon. Amsterdam 1729. Die umfassendste, aber ohne tiefere Gesichtspunkte geschriebene Biographie ist die von F. L. v. Bausset: Lebensgeschichte Fénelons. Würzburg 1812, 3 Bände. Als neuere Gesamtdarstellung kommt in Frage: P. Janet: Fénelon. Troisième Edition. Paris, Hachette, 1912 (in der Sammlung Les grands Ecrivains Français). Den besten Einblick in Fénelons Seelenleben gibt der von M. Masson herausgegebene Briefwechsel zwischen Fénelon und Mme. Guyon: Fénelon und Mme. Guyon. Documents nouveaux et inedits. Paris, Hachette, 1907.

[29]) Es darf nicht wundern, daß wir in der Reihe der klassischen Interpreten der „Philosophia" und der „Theologia cordis" den Aquinaten vermissen. Mit Recht ist bemerkt worden, daß in dem großen Lehrstück de charitate qu 23—44 der Sec. Secundae nichts festzustellen ist, was nicht viel schöner und quellenhafter bei Augustinus, Dante, Pascal und wir fügen hinzu bei Bonaventura und Fénelon zu finden wäre. (Vgl. H. Scholz: Eros und Caritas S. 2; derselbe: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustin De civitate Dei 1911, S. 36; P. Rouselot: Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Bäumker u. Hertling, Bd. VI, Heft 6, 1908; E. Troeltsch: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter 1915, S. 86 ff.).

[30]) Sailer zitiert Augustin an folgenden Stellen: 3. 98; 4. 24; 5. 14, 216/17; 8. 127, 245, 334, 371, 385 ff.; 9. 3 ff.; 10. 259 ff.; 12. 417; 13. 56, 111, 113, 175, 192, 200, 274/5, 289, 290, 314; 14. 17, 18, 87, 287, 296, 341; 15. 12, 225, 251, 253; 16. 11, 16, 20, 21, 73, 74, 161, 165, 168, 173; 17. 83, 255, 279; 18. 44, 76, 237, 239, 296; 19. 182, 230, 268, 300, 302, 329/30, 336, 337/8, 348; 20. 4, 9, 51, 330; 21. 361, 396; 23. XI, 27; 27. 143; 28. 69; 29. 194, 249; 31. 230; 34. 250 ff.; 37. 135, 175; 38. 176, 309, 337 ff., 430; 39. 72, 81, 87, 150, 152, 153/4, 331, 337, 340, 438, 454, 475, 478, 481/2; 40. 354, 424, 461/2, 518/9.

[31]) Reliquien, d. i. Auserlesene Stellen aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche. S. W. 9, 3.

eindringlichem Studium trank Sailer den liebeglühenden Geist Augustins in sich hinein. Es ist bezeichnend, daß er als „Wahlspruch" über die vorwiegend aus den Schriften Augustins gesammelten „Reliquien" das Wort setzt: „Nicht trennen soll der Mensch, was Gott vereint, Wahrheit und Liebe, Liebe und Wahrheit" [32]). Obwohl Sailer beim Studium Augustins still fortlesend vieles übergehen mußte, „weil es mehr für die Zeit des großen Mannes als für alle Zeiten geschrieben", so wurde „doch diese kurze Geduld gar bald wieder belohnt mit neuen Offenbarungen der alten Wahrheit" [33]), die ihn bald wie Blitze trafen, bald wie leises Wehen des kühlen Abendwindes.

Sailer bewundert an Augustinus sowohl „die Scharfsinnigkeit und Unerschöpflichkeit des Kopfes als die Liebe und Demut seines Herzens [34]). „Sollte ich das", so schreibt er in den Reliquien, „was mich in Augustinus besonders anzog, näher bestimmen, so müßte ich den Tiefsinn mit Scharfsinn gepaart, deren jener sich in Erforschung des verborgenen Grundes, dieser in Unterscheidung des Einen im Mannigfaltigen und des Mannigfaltigen im Einen bewegt, und dann ein Gemüt voll Kindlichkeit und Demut, das dem Tief- und Scharfsinn stets das Gleichgewicht oft das Übergewicht hält, obenansetzen" [35]). Der denk- und liebegewaltige Kirchenvater war seinem Verstande und seinem Herzen verehrungswürdig als Lehrer, als Heiliger, als Mensch; als Lehrer, dessen Verdienste immer so groß bleiben, daß kein redlicher Kenner vor dem vielen Großen, Wahren, das seine Schriften enthalten, so leicht zum Tadeln kommen wird; als Heiliger, dessen Beispiel von dem Punkte seiner Bekehrung an bis zum Punkte des Todes ein Licht geworden, an dem sich die Tugend seiner Zeitgenossen sonnen konnte; als Mensch, der überall herumirrt bis er Ruhe findet und sie viele Jahre nacheinander auf allen Wegen sucht, nur auf dem nicht, auf welchem er sie am gewissensten finden könnte; den so mancherlei von Gott zurücktreibt, bis er sich fest an ihn anschließen kann und ein Geist mit ihm wird [36]). In Augustins Philosophia und Theologia cordis findet Sailer „immer neue ungeahnte Schätze" [37]),

---

[32]) Reliquien, d. i. Auserlesene Stellen aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche. S. W. 9, 6.

[33]) Ebenda.

[34]) Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung. S. W. 10, 261.

[35]) Reliquien S. W. 9, 4.

[36]) Vgl. Predigten S. W. 34, 252.

[37]) Reliquien S. W. 9, 3.

die er in Wort und Schrift zu heben sich bemüht [38]); in Augustins Leben findet er so viel Anziehendes, daß er nie daran denken konnte, ohne einen Antrieb zu seiner Bewunderung und zur Besserung in sich zu empfinden [39]). „Ich habe, so heißt es in einem Fragment aus Sailers Tagebuch vom 17. November 1819 [40]), ohne mich mit einem großen Manne messen zu wollen, mir stets den hl. Augustinus und Salesius zu Mustern gemacht . . . Ich habe auch wie ich dem hl. Augustinus in Schrift und Leben nachzufolgen strebte, seine Schicksale teilen müssen. Wenn er wider Pelagius die Notwendigkeit der Gnade behauptete, so hieß es: Augustinus hebt die Freiheit auf, indem er der Gnade zu viel gibt, und wenn er wider die Manichäer die Freiheit des menschlichen Willens behauptete, so hieß es: Augustinus tritt der Gnade zu nahe, indem er der Freiheit zu viel einräumt. So ist es auch mir ergangen [41]).

2. Kapitel.

Sailer und Fénelon.

§ 1: Sailer und die Persönlichkeit Fénelons.

Sailers kongeniales Erfassen augustinischer Geistigkeit vollzog sich in besonderem Maße unter dem Einfluß der Schriften Fénelons, den die „Neue Zeitung von gelehrten Sachen" auf das Jahr 1715 „einen der vortrefflichsten Köpfe" [42]) und den Sailer mit Recht den „Augustinus der neuen Zeit" [43]) nennt. J. Salat [44])

---

[38]) Vgl. Charitas 1838, S. 331 ff.

[39]) Vgl. Predigten S. W. 34, 251.

[40]) E. v. Schenk: a. a. O. S. 331 ff.

[41]) Vgl. dazu R. Stölzle: J. M. Sailers religiöse Entwicklung, in: Theologie und Glaube 1914, S. 536: „Sailer hatte das eigentümliche Schicksal, von den eigenen Leuten als Aufklärer, als heterodox verdächtigt und von den Gegnern des Katholizismus als Jesuit, als Obskurant verschrieen zu werden. In Wirklichkeit verdiente er aber keines der genannten Prädikate. Weil er die alten Lehren in moderner Form vortrug, auch vom Gegner das Gute nahm und anerkannte, schmähten ihn gutmeinende aber beschränkte Leute als heterodox, als unkirchlich. Die Gegner des Katholizismus, z. B. der Jesuitenriecher Nikolai in Berlin sahen richtiger." (Vgl. dazu R. Stölzle: Bischof Sailer im Urteil seiner Zeitgenossen. Hist. pol. Bl. 142 (1908, II) 542—544; derselbe: J. M. Sailers Berufung an die Universität Ingolstadt 1799, ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte und zur Biographie Sailers. Hist. pol. Bl. 143 (1909, I) 68—78; derselbe: J. M. Sailer und Kurfürst Karl Theodor. Hist. pol. Bl. 144 (1909, II) 947—953; derselbe: J. M. Sailer, seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819, erstmals aktenmäßig dargestellt. Paderborn 1914.

[42]) M. Wieser: Der sentimentale Mensch. Gotha 1924. S. 43.

[43]) Handbuch S. W. 15, 49.

[44]) Vgl. J. Salat: Versuche über Rationalismus u. Mystizismus, S. 403 f.

weiß zu berichten, daß Sailer durch seine Korrespondenz mit Lavater [45]) und Matthias Claudius [46]) zu Fénelon gekommen ist. Die auf seinen ausgedehnten Ferienreisen [47]) hergestellte persönliche Beziehung zu dem christusliebenden Schweizer Theologen und dem gemütsinnigen Wandsbecker Dichter führte zu vertiefter Beschäftigung mit mystischen Texten, insbesondere mit Suso [48]), Tauler [49]) und Fénelon [50]).

---

[45]) Vgl. H. Schiel: Sailer und Lavater. Mit ihrem Briefwechsel. Köln 1928; P. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrh. III 1925, S. 221—284.

[46]) In seinem Brief an M. Claudius vom 21. September 1787 spricht Sailer ausführlich über das, was ihn zu dem Wandsbecker Dichter hinzog (vgl. R. Stölzle: J. M. Sailer in seinen Briefen, in: Der Aar 1911—12 II, 369—384). Matth. Claudius gehört wie Sailer zu den geistigen Wahlverwandten Fénelons „dessen Milde, Ernst, Liebenswürdigkeit, Einfachheit, Herzlichkeit deshalb immer aufs Neue von ihm bewundert wird" (M. Wieser: Der sentimentale Mensch S. 224). In der Vorrede zu den von ihm übersetzten Werken Fénelons („Fénelons Werke religiösen Inhalts". Aus dem Französischen übersetzt von M. Claudius. Hamburg 1800, 1809 und öfter. Zur Übersetzertätigkeit M. Claudius' vgl. W. Stammler: M. Claudius, Der Wandsbecker Bote. Ein Beitrag zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte. Halle 1915) nennt Claudius den Erzbischof von Cambrai den „Bernhard des 18. Jahrhunderts". — Nach Gervinus (Geschichte der poetischen Nationalliteratur Kap. I, Anm. 1) ist Fénelons Einfluß nicht nur auf Matth. Claudius, sondern auf die gesamte deutsche Literatur überhaupt „sehr nachhaltig" gewesen (vgl. dazu M. Wieser: Der sentimentale Mensch S. 111 ff.; derselbe: Deutsche und romanische Religiosität. Berlin 1919, S. 125—166). Klopstocks Prosa-Messias sucht noch unmittelbar in Fénelons Telemach das epische Vorbild (vgl. Fr. Muncker: Klopstock. Stuttgart 1888, S. 40; vgl. auch Klopstocks Abschiedsrede von Schulpforta (1745): „Über die epische Poesie"). Herder urteilt in der Andrastea: „Wenn ein Sterblicher Gaben des Herzens und des Verstandes in Einfalt, Würde und Lieblichkeit zu vereinigen und alle unter das Gesetz der reinen Hingabe sein selbst zu bringen wußte, so war es Fénelon usw." (zitiert bei M. Wieser: Der sentimentale Mensch S. 307). Der junge Goethe war von Fénelons Telemach so begeistert, daß er ihn zum Französisch-Lernen zu schade hielt: Je le dis incomparable, mais trop grand, pour etre dechiré par des ecoliers . . . je l'eleve plutot par mon sentiment, au lieu de l'abbaisser . . . je serai ravi d'en posseder un exemplaire (Leipzig 1766; M. Morris: Der junge Goethe I, 145 ff.).

[47]) Vgl. Fr. X. Bronners Leben von ihm selbst erzählt. Aarau 1795 bis 1797, III.

[48]) Die im Jahre 1829 von dem jungen M. von Diepenbrock veranstaltete Herausgabe der Werke Susos ist auf die Anregung Sailers zurückzuführen (H. Förster: Kardinal und Fürstbischof M. v. Diepenbrock, Breslau 1859, S. 55; R. F. Merkel: Zur Geschichte der Wiederauffindung deutscher Mystikerschriften, in: Eine heilige Kirche, 22. Jahrg. (1941), S. 99/100).

[49]) N. Casseder, der Taulerforscher, gesteht, daß er durch Sailers Urteil über Tauler zu seinen Forschungen angeregt worden sei (vgl. H. Beck: a. a. O. S. 249).

[50]) Daß Sailer erst durch die Protestanten Lavater und Claudius mit Mystikern wie Fénelon, Tauler u. a. in Berührung kam, ist Schuld seiner

Als Professor der Ethik und Pastoraltheologie in Dillingen (1784—1794) machte Sailer auch seine Schüler mit den Schriften der älteren und neueren Mystiker bekannt [51]), und trug damit letzten Endes zur Entstehung der sogenannten Allgäuer Erweckungsbewegung bei, die vor allem mit dem Namen seines Schülers Martin Boos [52]) verknüpft ist. Zweifellos führte die Bewegung bei manchem ihrer Anhänger zu einer Pseudomystik; aber es „geht nicht an, spätere Verirrungen der Erweckten in die erste Zeit zurückzuprojizieren und der Bewegung als solcher in die Schuhe zu schieben" [53]). Mit Recht sah Sailer anfänglich in ihr eine Auflockerung erstarrter Werkheiligkeit und erkannte in ihr Geist von seinem Geiste [54]). Es schmerzte ihn sehr, daß die Behörden kein Ohr hatten für die verschütteten Klänge, die hier aufbrachen und daß die Herren vom Gericht, nachdem sie nur einiges Weniges von Madame Guyon und Fénelons Maximes gehört hatten, mit ihrem Urteil „Schwärmerei" apriori fertig waren. Gegen diese oberflächliche Behandlung tiefster Fragen von Seiten der augsburgischen Kurialrichter und gegen den leichtfertig auch gegen ihn selbst erhobenen Vorwurf des Mystizismus wehrt sich Sailer energisch, nimmt mit aller Entschiedenheit seinen Gewährsmann Fénelon in Schutz und zitiert zur Erhärtung eigener Lehren mit Vorliebe Stellen aus den Werken seines Fénelon [55]).

In der Einleitung zu Fénelons Briefen schreibt Sailer: „Was Neid und Unerkenntnis und bewaffneter Eifer wider Fénelon, solange er unter seinen sterblichen Brüdern lebte ausgestreut

---

ersten Ausbildung. Seitdem der Jesuitengeneral Mercurian 1578 die Beschäftigung mit Tauler, Suso, Ruysbroeck, Gertrud verboten hatte, verschwand die Pflege der Mystiker in der Societas Jesu mehr und mehr und der Jesuitennovize und -theologe Sailer hatte keine Möglichkeit, sich mit ihnen zu beschäftigen. (Vgl. Ph. Funk: Von der Aufklärung zur Romantik S. 89; derselbe: Sailer im geistigen Leben seiner Zeit. Lit. Beilage zum „Bayr. Curier" vom 4. Februar 1924.)

[51]) Vgl. J. Salat: Denkwürdigkeiten betreffend den Gang der Wissenschaft u. Aufklärung im südlichen Deutschland. Landshut 1823, S. 226, 230.

[52]) Vgl. J. Goßner: Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, sein Selbstbiograph, Leipzig 1831; V. Thalhofer: Beiträge zu einer Geschichte des Aftermystizismus. Regensburg 1857, S. 62—68.

[53]) H. Beck: a. a. O. S. 247.

[54]) Vgl. R. Stölzle: J. M. Sailer und seine Bedeutung. Hochland 7. Jahrg. 1910, S. 131 und 132.

[55]) Sailer zitiert Fénelon an folgenden Stellen: 2. 15; 4. 264 ff.; 5. 44, 209; 7. 87, 129, 209, 297/8; 8. 89 ff., 126/7, 375; 12. 185—242, 474; 13. 70, 140, 150, 353; 15. 49; 16. 12, 34; 19. 141 ff.; 20. 20, 42 ff.; 21. 220, 370, 406; 23. XI; 29. 248; 37. 176 ff., 188 ff.; 38. 184; 39. 72 ff., 106, 353, 459; 40. 12 ff., 520.

hatten, ward schon vor seinem Tode größtenteils, und nach demselben vollends zu Staube. Sein Charakter stand, indem sich die Wolken der Lästerung verzogen, fleckenlos da. Und der große Bossuet erscheint vor Fénelon — im Auge der parteilosen, kalten Beurteilung — klein“ [56]). In „Erziehung für Erzieher“ heißt es ähnlich: „Hat doch der große Bossuet (in dieser Handlung der kleine) sich die Schwachheit beigehen lassen, den hellen reinen Fénelon, auf den ganz Frankreich gleichsam wie ein Auge mit Verwunderung hinsah, für einen Molinisten, Quietisten, für einen gefährlichen Ketzer auszurufen, hauptsächlich weil Frankreich das Auge von Bossuet weggewandt hatte, um es auf Fénelon zu heften. Fénelon war von dem, was sie neue Ketzerei nannten, so rein wie Bossuet; aber der bescheidene Fénelon überglänzte wider Wissen und Willen den großen Mann, der noch kurz vorher von Frankreich angebetet ward. Das war seine Sünde, das tat wehe. Hier mußte Mittel geschaffen werden. Das Mittel war bald gefunden: „Fénelon ist ein Schwärmer, ein neuer Ketzer, oder wenigstens ein Freund der neuen Irrlehre“. So redete, so schrieb, so eiferte Bossuet und seine Anhänger: Religion, Frankreich ist in Gefahr“ [57]). Gerade die von Fénelons Gegner ins Werk gesetzte Verfolgung brachte seine Unschuld wie auch seinen „großen, lauteren Geist“ ans Tageslicht und „stellte ihn im Angesichte von ganz Europa auf den Leuchter“ [58]). Sailer machte sich in der Verteidigung Fénelons das Wort, das Papst Innozenz XII. gesprochen haben soll [59]), zu eigen: „Wenn Fénelon gefehlt hätte, so fehlte er aus einem Übermaß der Liebe gegen Gott, seine Feinde aber fehlten offenbar aus Mangel an Liebe gegen den Nächsten“ [60]). Außer der im Kampfe mit Bossuet bewiesenen wahrhaft adeligen Haltung Fénelons bewundert Sailer an dem „Weisen und Guten“ [61]) „die edle Freimütigkeit“ [62]), mit der er den Großen der Erde gegenüber für die Wahrheit eintrat. Obgleich er in einem Zeitalter gleißnerischer Höflingskultur lebte, beugte er doch „sein Knie nicht vor dem Idol, und ob ihn gleich der Adel der Geburt, die Feinheit der Sitte, die wichtige Stelle am Hofe selbst unter den

---

56) Briefe S. W. 12, 187.
57) Erziehung für Erzieher S. W. 7, 297/8; dazu: L. Crousslé: Fénelon et Bossuet, Etudes morales et littéraires, Paris 1894; H. Huvelin: Bossuet, Fénelon, le Quiétisme, Paris 1912.
58) Erziehung für Erzieher S. W. 7, 298.
59) Vgl. Karl Muth: Fénelon, in: Hochland 1937, S. 360.
60) Briefe S. W. 12, 187.
61) Glückseligkeitslehre S. W. 4, 264.
62) Briefe S. W. 12, 195.

Sternen des Hofes ausgezeichnet hatte, so blieb er doch auch am Hofe der einfache Evangelist, der schlichte Künder des Wortes, das der Welt Unsinn war. Weder Kunst noch Hof konnten seine lautere Beredsamkeit entstellen, denn sie war nur ein natürlicher Ausfluß aus seinem der Wahrheit hingegebenen Herzen"[63]). Ohne vor der Ungnade des Königs, die „damals die Ungnade einer allgefürchteten Gottheit" [64]) war, zu bangen, schleuderte Fénelon, einem der alten Propheten gleich, seine Wahrheiten gegen den roi soleil und sein schmeichelndes Hofgesinde. „Wenn je ein Prophet zu den Großen der Erde die freie und starke Sprache der Wahrheit gesprochen hat, so sprach sie Fénelon"[65]). „Nur Propheten, nur Apostel, nur Fénelone können solche Hofprediger machen" [66]). Dem „l'état c'est moi" Ludwigs XIV. setzte er die eindringliche Mahnung entgegen: „Eine Macht ohne Grenzen ist weiter nichts als eine Fieberwut, die ihre eigene Autorität zugrunde richtet." Schon hundert Jahre vor Ausbruch der Revolution rief er den Hauptschuldigen zu: „Es wird schnell und unaufhaltssam eine Staatsumwälzung eintreten, die, statt das Übermaß der Autorität in ihre Grenze zurückzuweisen, sie, die Autorität selbst, ohne Rettung zertrümmern wird" [67]). Während die anderen Prediger die Mächtigen lobten und von dem Allmächtigen schwiegen, das Evangelium des Tages verkündeten und das alte Evangelium unterschlugen, kannte Fénelon nur ein Evangelium, das des allmächtigen Gottes [68]). Er war gleichsam das „Gewissen" Frankreichs, verkündete wie dieses unerbittlich seine Wahrheiten, wurde wie dieses gefürchtet und gehaßt, aber auch wie dieses von der Zukunft gerechtfertigt. „Ein Herold unangenehmer Wahrheiten wie das Gewissen, vom Hofe verbannt wie die Gerechtigkeit, ward er auch von der Zukunft gerechtfertigt wie alle Seher Gottes" [69]).

---

63) Neue Beiträge S. W. 19, 143; worauf M. Wieser (vgl. Deutsche und romanische Religiosität S. 43 u. passim) seine Behauptung stützt, daß Fénelon ein „Hofmann" gewesen sei, der die Freuden des Hofes habe genießen wollen, es aber nicht konnte, ist nicht ersichtlich. Wenn er an anderer Stelle (S. 115/16) „Hofmann" als Diplomat erläutert, so wird die Anwendung dieses Begriffes auf Fénelon noch fragwürdiger.

64) Briefe S. W. 12, 187.

65) Briefe S. W. 12, 226.

66) Briefe S. W. 12, 199.

67) Briefe S. W. 12, 226/7.

68) Vgl. Briefe S. W. 12, 199.

69) Briefe S. W. 12, 226; Sailer hat die Persönlichkeit Fénelons viel richtiger erfaßt als M. Wieser, der in Fénelon nur einen Ressentimentmenschen im Schelerschen Sinne sieht. (Vgl. M. Wieser: Deutsche und romanische Religiosität S. 39 ff.) Scheler versteht unter Ressentiment „eine

Es ist nicht verwunderlich, daß Sailer als „eine tief religiöse Natur mit starken kontemplativen Neigungen“ [70]) sich zu dem „wahrhaft großen Manne“ [71]) hingezogen fühlte, der in sich verband, „was Wenige in sich vereinigen, die Innigkeit der Religion, die Tiefe der Philosophie, die Richtigkeit des Geschmacks“ [72]). Wenn Sailer einerseits zwar den „ausgearteten Mystizismus“ von ganzem Herzen verabscheute, sich bei jedem Anlaß dagegen erklärte und davor warnte [73]), so trat er andererseits mit demselben Eifer für die reine echte Mystik ein, die er die „heiligste

---

seelische Selbstvergiftung mit ganz bestimmten Ursachen und Folgen. Sie ist ein dauernder psychischer Zustand, der durch systematisch geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Affekte, die an sich normal sind und zum Grundbestande der menschlichen Natur gehören, entsteht und gewisse dauernde Einstellungen auf Arten des Werturteils zur Folge hat'. (M. Scheler: Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Leipzig 1912 S. 3.) Auf Grund einer erstaunlich großzügigen Verwendung von Fénelonschen Zitaten kennzeichnet W. den berühmten Verfasser des Telemach als den „unaufrichtigen Ressentimentmenschen“, dessen Unaufrichtigkeit zum Teil auf bewußter, zum Teil auf unbewußter Wertefälschung („organischer Verlogenheit“ würde Scheler sagen) beruhe.

Auch bezüglich der Quellen Fénelons sieht Sailer m. E. bedeutend richtiger als M. Wieser, wenn er Fénelon als den Augustinus der neuen Zeit bezeichnet und sich gerade durch Fénelon in den Geist Augustins einführen läßt, während W. in Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz die Gewährsleute Fénelons entdeckt zu haben glaubt (vgl. M. Wieser a. a. O. S. 5 ff.; 13 ff.; derselbe: Peter Poiret, der Vater der romanischen Mystik in Deutschland, zum Ursprung der Romantik in Deutschland. Weimar 1932). Nahezu auf jeder Seite der Werke Fénelons trifft man auf Augustins Name und auf augustinische Gedanken (vgl. z. B. Traitè de l'existence de Dieu et des attributs de Dieu. Oeuvres de Fénelon Paris 1838 I p. 38 ff. — Ich zitiere nach dem in der Bibliothek des Breslauer Theologenkonvikts befindlichen Fénelonexemplar Kardinal M. von Diepenbrocks!). In den Lettres sur la religion sagt Fénelon über seine Stellung zu Augustinus: „Je ne saurais trop admirer ce génie vaste lumineux, fertile et sublime“. Er stellt den Kirchenvater hoch über Platon und Descartes: „Si on rassemblait tous les morceaux épars dans les ouvrages de saint Augustin, on y trouverait plus de métaphysique que dans ces deux philosophes“ (Oeuvres I p. 159.). An einer anderen Stelle heißt es: „on trouve d'ailleurs dans ce Père un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoiqu 'il ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre. Si un homme éclairé rassemblait dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, serait très supérieur aux Méditations de Descartes, quoique ces Méditations soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe“. (Oeuvres I p. 150/51.)

[70]) Protestantische Realenzyklopädie von Hauck 17. Bd. S. 341; R. G. G. V Sp. 66 f.

[71]) Briefe S. W. 12, 195.

[72]) Neue Beiträge S. W. 19, 143.

[73]) Vgl. Biographische Schriften S. W. 39, 477.

Sache“ [74]) der Christen nennt und deren Anhänger er als Menschen betrachtet, die eine „innige Liebe und Achtung für alles Gute haben“ [75]) und die „die Ruhe des Geistes in der Quelle des Guten und Wahren suchen“ [76]). Die erklärtesten Feinde der echten Mystik sind ihm „1. die Afterphilosophen, weil sie sie nicht kennen und für Schwärmerei halten, 2. die mechanischen Christen, weil sie am Buchstaben nagen, 3. die kasuistisch-scholastischen Theologen (vgl. dazu 3. Teil, 3. Abschnitt: Sailers Verhältnis zur Scholastik), weil sie in ihren Begriffen keinen Begriff von der heiligen Sache finden, 4. die profanen Welt- und die eigentlichen Tiermenschen, weil sie nichts kennen als Fleisch und Blut, Dunst der Ehre, Macht, Geld u. s. f.“ [77]). Gegen die von den Gegnern der „reinsten, von aller Schwärmerei entfernten Religiosität“ [78]) betriebene „Crucifixio veritatis“ [79]) weiß Sailer kein stärkeres Kampfmittel als die überragende Persönlichkeit und das Geisteswerk jenes „Weisen, der in alle Geheimnisse der Gottseligkeit eingeweiht war“ [80]). Es ist sehr bezeichnend, daß Sailer in seiner Schrift „Aus Fenebergs Leben“ [81]) den Bischof Fénelon als Verteidiger seines 1797 vom Generalvikariat in Augsburg verurteilten „trefflichen“ Freundes auftreten läßt und da er ausdrücklich betont, daß er Feneberg kein Wort in den Mund lege, was nicht seiner Überzeugung und Fénelon keines, was nicht seinem Charakter durchaus gemäß wäre, und da er zum

---

[74]) Briefe S. W. 12, 491.
[75]) Glückseligkeitslehre S. W. 5, 291.
[76]) Briefe S. W. 12, 471.
[77]) Briefe S. W. 12, 479.
[78]) Handbuch S. W. 14, 94.
[79]) Briefe S. W. 12, 479.
[80]) Biographische Schriften S. W. 39, 72.
[81]) Biographische Schriften S. W. 39, 1—256; vgl. dazu Ph. Funk: a. a. O. S. 95; H. Schiel: Sailer und Lavater, Köln 1928 (passim); ders.: Hochland 1929/30, S. 421. — In der Feneberg-Biographie zittern Sailers eigene leidvolle Erfahrungen nach. 1794 war er als Illuminat beschuldigt und seiner Dillinger Professur enthoben worden. Die von R. Stölzle vorgenommene sorgfältige Prüfung der Akten ergab, daß Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Augsburg und Kurfürst Max Josef von Bayern dem Studentenprofessor Unrecht taten (vgl. R. Stölzle: J. M. Sailer, seine Maßregelung in Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, aktenmäßig dargestellt. Kempten 1910). Das angebliche Illuminatentum Sailers war freilich dann der Grund für seine kurz vor der Verlegung der Universität Ingolstadt (vgl. Annalis Universitatis Ingolstadii etc. post Mederer continuavit Mich. Permaneder, München 1859, Bd. V; R. Stölzle: J. M. Sailers Berufung an die Universität Ingolstadt 1799. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte und zur Biographie Sailers in Hist.-pol. Bl. 143 (1909) I 68—78) erfolgende Berufung in das aufklärerische Professorenkollegium dieser Hochschule (vgl. P. Funk: a. a. O. S. 1, 2—13).

ersteren durch intimste persönliche Freundschaft mit Feneberg [82]), zum letzteren durch intensivste Beschäftigung mit Leben und Werk Fénelons [83]) befähigt war, ist das erdachte Gespräch zwischen Feneberg und Fénelon für Sailers Verhältnis zu Fénelon außerordentlich aufschlußreich. Auf der dunklen Folie der mechanischen und der scholastisch gebildeten Christen, der im Genuß versunkenen Tiermenschen und der gegen den edlen Feneberg auftretenden Augsburger Räte, läßt er die Lichtgestalt Fénelons aufleuchten als eines „geistigen Christen", der den ganzen katholischen Lehrbegriff mit Augustinus und Chrysostomus im alten apostolischen Geiste auffaßte. Auch die Lebensbeschreibung Winkelhofers [84]) zeigt, von welch großem Einfluß auf Sailer Fénelons Persönlichkeit gewesen ist. Wenn Sailer Sebastian Winkelhofer den „deutschen Fénelon" nennt, so gilt selbstverständlich alles, was er vom Abbild sagt a fortiori vom Urbild. Aus Bedauern Fénelon nicht mehr persönlich sehen zu können und aus Freude in Winkelhofer einen gewissen Ersatz dafür zu haben, schreibt Sailer die ein vertrautes inneres Verhältnis zu Fénelon offenbarenden Worte: „Lieber Fénelon! weil ich dich selber nicht sehen konnte, so war ich froh, dein Bild in Winkelhofer zu sehen. Zwar deine Gaben für die Welt, deine hohe Stellung am Hofe, den Bischof, den Akademisten, den Erzieher des Prinzen sah ich nicht an ihm: aber, was dich im Auge der Ewigkeit schön und groß machte, sah ich in deinem Freunde; denn die lautere Liebe verschwistert die Seelen, sie mögen drüben oder herüben sein" [85]). Bei Winkelhofer sowohl wie auch bei Fénelon war die Liebe „das Gemüt des Gemütes". Um klar zu machen, was er damit meine, zitiert Sailer eine Stelle

---

[82]) Sailer sagt (S. W. 39, 4) über sein Verhältnis zu Feneberg: „Ich war mit Feneberg auf eine Weise verbunden, die alle Scheidewände zwischen Herz und Herz niederwarf. In Landsberg sein Mitnoviz, — in Ingolstadt sein Mitschüler in der Philosophie, in Dillingen sein Mitlehrer, bei dem Antritte der Pfarrei zu Seeg sein Begleiter, in Seeg und Vöhringen oft und lange sein Hausgenosse, in seiner ersten Leidensgeschichte sein Mitleidender, in der zweiten eine Art Mitgekreuzigter, im ganzen übrigen Leben sein Freund: wie sollte ich ein Herz verkennen, das sich auch vor den Feinden nicht wohl verschließen konnte, und ein Leben mißverstehen, dem ein unendliches Bedürfnis eingeboren war, sich mit allen Leiden und Freuden, Furchten und Hoffnungen in den Schoß der Freundschaft zu ergießen?"

[83]) Vgl. die unter Anm. 55 angegebenen, aus den verschiedensten Werken Fénelons stammenden Zitate.

[84]) Pastoraltheologie S. W. 21, 183—314; vgl. dazu Ph. Funk: a. a. O. S. 57; Christoph v. Schmidt: Erinnerungen aus meinem Leben. Augsburg 1853 II, S. 63 ff.

[85]) Pastoraltheologie S. W. 21, 220.

aus Juvenal (Satyr. XV): „Seele nur ward dem Tiere; dem Menschen ward mit der Seele auch das Gemüt“ [86]). „Wie das Gemüt den Menschen über das Tier, so setzt die lautere Liebe, das Gemüt des Gemütes, den auserwählten Menschen über die übrige Menschheit. Denn Gott ist „die lauterste Liebe selbst“. Lauterste Liebe zu werden ist die Bestimmung des Menschen; lauterste Liebe sein die Vollendung des Menschen“ [87]). Weit voran auf dem Wege zu dieser Vollendung waren Fénelon und Winkelhofer. Obgleich die lauterste Lauterkeit im Menschen immer noch eine Art Unlauterkeit bei sich hat, und also auch bei diesen beiden gottseligen Männern haben mußte und auch hatte, war in ihnen doch das „ernste, stete Ringen nach der lautersten Liebe“, das sie vorwärts trieb. Die Liebe machte insbesondere Fénelon für Sailer zu „seinem Fénelon“, zum lebensvollen Interpreten der augustinischen Menslehre. Im „Mann der Liebe“ [88]), wie er ihn nennt, erschaute er die geeinte Lebensfülle jenes Allerinnersten des Menschen, jener Mittenwirklichkeit seines Menschbildes. Ihn hörte er darum auch am liebsten von der Liebe reden. „Und wirklich, was er davon redet, ist das Reinste, was je aus einer Menschenseele kommen kann. Und nicht nur das Reinste, auch das Lichthellste und Unverfänglichste ist es, was je über diesen unaussprechlichen Gegenstand ausgesprochen werden kann“ [89]).

§ 2: Sailer und die denkerische Leistung Fénelons.

Dem großen Einfluß der in Fénelons Persönlichkeit mit wunderbarer Kraft aufgebrochenen und gelebten „Philosophia“ und „Theologia cordis“ auf Sailer entspricht eine ungemeine

---

[86]) Zu dieser Stelle sagt Sailer in einer Anmerkung: „Plato würde zur schönen Stelle Juvenals: der Schöpfer gab dem Tiere Seele nur, dem Menschen mit der Seele auch das Gemüt, beisetzen: der höchste Gipfel des Gemütes ist mens, die heilige Kraft im Menschen, Gott zu schauen, zu lieben, zu genießen“. (S. W. 21, 220.)

[87]) Pastoraltheologie S. W. 21, 219/20.

[88]) Briefe S. W. 12, 206.

[89]) Briefe S. W. 12, 206; — M. Wieser dagegen glaubt, über den Liebesbegriff Fénelons schreiben zu dürfen: „Aus der völligen Verschwommenheit der sinnlichen und übersinnlichen Liebe erklärt sich die Schlüpfrigkeit des daraus entsprungenen sittlichen Grundsatzes der reinen Liebe, und man begreift, daß er in allen Lagen als Ausflucht benutzt worden ist“ (M. Wieser: Deutsche und romanische Religiosität S. 57; dazu A. Delplanque: Fénelon et la doctrine de l'amour pur. Lille 1907. H. Bremond: Les plus belles pages de Fénelon. Paris 1930; derselbe: Apologie pour Fénelon. Paris 1910).

Rezeptivität des Sailerschen Geistes für Fénelons Gedanken, in denen die Philosophie und Theologie des Herzens ihren theoretischen Ausdruck gefunden hat.

Zunächst glauben wir eine unmittelbare Beeinflussung des Sailerschen Menschbildes durch Fénelon erkennen und nachweisen zu können. Nach Sailers uns bereits bekannter Auffassung ist „in jedem Menschen ein dreifacher Mensch, wenigstens der Anlage nach. Denn in jedem Menschen gibt es drei Regionen, die der Sinnlichkeit, des Räsonierens, der Innigkeit“ [90]). Von der Innigkeit, der Mittenregion des Sailerschen Menschen, geht Weisheit in die Region des Räsonierens und Ordnung in die Region der Sinnlichkeit aus. „Nur in der Innigkeit schauen wir Gott an, nur in ihr streben wir, ihm ähnlich zu werden, nur in ihr werden wir es auch. Denn die Liebe ist unser Gott, die Liebe ist unsere Pflicht, die Liebe ist unsere Vollendung. Die heilige Liebe heiligt die Vernunft, nicht die Vernunft die Liebe. Die Vernunft ist nur das Auge der Liebe, und als solches heilig, weil sie im Dienste der heiligen Liebe ist“ [91]). Dieses „Allerinnerste des Menschen“ [92]) ist „das Schönste alles Schönen im Geisterreiche, ist die Königin alles Guten, ist die Quelle aller Seligkeit“ [93]). Diese Ansichten Sailers finden wir pünktlich bei Fénelon wieder [94]). Auch bei ihm gibt es im Menschen drei Schichten: die der organes des sensations, die der raison und die des „fond de nous mêmes“. Die raison, die Verstandesregion ist sehr unvollkommen, läßt sich leicht einnehmen, übereilt sich gern, ist leicht der Selbsttäuschung verfallen, ist veränderlich, eigensinnig, unwissend und beschränkt [95]). Der Tiefengrund unseres Selbst ist jene Region, in der wir die Begegnung mit Gott erfahren. Er ist nicht die raison primitive, sondern das Organ, durch welches das ursprüngliche Licht eingeht, ist das Auge, welches davon erleuchtet wird [96]). Vermöge des „fond de nous mêmes“ nehmen wir ohne Unterlaß alle Augenblicke eine Vernunft, die über uns ist, in uns ein [97]). Diese raison supérieure ist die Geistersonne, die die Geister mehr erleuchtet als die Sonne der Welt die Körper. Sie gibt uns alles zusammen, ihr

---

90) Briefe S. W. 12, 482.
91) Briefe S. W. 12, 483.
92) Grundlehren S. W. 8, 430.
93) Briefe S. W. 12, 483.
94) De l'existence de Dieu. Oeuvres De Fénelon I, 51 ff.
95) Vgl. Oeuvres I, 63.
96) Oeuvres I, 62.
97) Oeuvres I, 61.

Licht und die Liebe zum Lichte, die es inbrünstig sucht [98]). Sie ist ein Universallicht, das unseren Gemütern alle Gegenstände darstellt und wir können ohne seine Hilfe über nichts urteilen, so wie wir die Körper der Erde nur mit Hilfe des Sonnenlichtes unterscheiden können [99]).

Auch was Sailer [100]) über das Problem Liebe und Erkenntnis sagt, stimmt mit Fénelons Lehre überein [101]). Jene von Sailer so stark betonte „Bewegungsumkehr" der Liebe (um einen von Scheler geprägten treffenden Ausdruck zu gebrauchen [102]), daß also Liebe im christlichen Erlebnis nicht wie bei den Griechen Bewegung des Niedrigen zum Höheren des μὴ ὄν zum ὄντως ὄν [103]), sondern liebevolle Herablassung des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen sei, wird auch von Fénelon hervorgehoben [104]). Für Fénelon wie für Sailer ist die religiöse Erkenntnis primär nicht ein spontaner Akt des Menschen; vielmehr ist ihr Anfangspunkt Gottes Erlösungswille, und die in Christus offenbar gewordene Liebestat Gottes ist der schöpferische Grund alles religiösen Erkennens über Gott. Über die Person Christi hinaus gibt es keinerlei Idee, an der sie selbst noch zu messen wäre. Christus i s t die Wahrheit in ihrer ganzen konkreten Fülle. Der Glaube an Christus, die personale und fleischgewordene Gestalt des göttlichen Liebeswillens, ist fundiert auf die vorhergehende Gegenliebe zu seiner jeden Menschen umfassenden Liebe. Wie diese Gegenliebe des Menschen sich auf die Person Christi erstreckt, so ist auch der Ausgangspunkt der Liebesbewegung die ontisch-reale Person Gottes, nicht die Idee

---

98) Oeuvres I, 62.

99) Oeuvres I, 63.

100) Heiligtum der Menschheit S. W. 28, 48 ff.; Grundlehren S. W. 8, 404 ff.

101) Vgl. Refutation du systeme du P. Malebranche Oeuvres II, 224 ff.

102) Vgl. M. Scheler: Abhandlungen und Aufsätze I, 120.

103) Vgl. A. Nygren: a. a. O. I, S. 183 ff.

104) Fénelon geht zwar von dem antiken Begriff der Bewegungsliebe aus, faßt diese aber nicht intellektualistisch, sondern als das Göttlichste im Menschen (vgl. Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne, Oeuvres I, S. 123 ff.), denn sie kann zum Göttlichen erweitert werden; und zwar durch Zielverschiebung. Das höchste Gut, auf das sich die Liebe richtet, ist Gottes Glückseligkeit, die in dem Menschen sich selber wünscht. (Vgl. Oeuvres I, S. 298.) Mit diesem so gefaßten Begriff der Bewegungsliebe verbindet sich nun bei Fénelon der Begriff der christlichen Aktliebe: Liebe aus Liebe, Liebe des Höheren zum Niederen (vgl. Des Maximes des Saintes sur la vie interieure Oeuvres II, S. 6 ff.).

eines Göttlichen [105]). Hier wird der Unterschied des Fénelon-Sailerschen Denkens gegenüber dem Platonischen sichtbar. „Die Bewegung des Eros verbleibt doch irgendwie im Raum des Unpersönlichen und Allgemeinen. . . . Das übernatürliche Leben in Christus hat seine gesundende, erlösende, heiligende Wirkung auf diesen strahlenden Geist (sc. Platons) nicht ausüben können, darum blieb ihm eine Erkenntnis verschlossen, die für den Christen die einfachste und einleuchtendste ist, die Erkenntnis, daß Gott der persönliche Gott ist und der Mensch eine persönliche Antwort dem personalen Anruf Gottes zu geben hat" [106]).

Fénelon [107]) und Sailer [108]) haben stärker als alle zeitgenössischen Philosophen und Theologen auf den unlöslichen Zusammenhang der Gottesliebe und der Nächstenliebe hingewiesen. Mit der rechten Gottesliebe ist apriori die Nächstenliebe mitzusetzen [109]). Für das Problem Liebe und religiöse Erkenntnis bedeutet das: ein tieferes erkennendes Eindringen in die göttlichen Dinge ist sowohl durch Gottes- als auch durch Menschenliebe fundiert. Die Fundierung der Wahrheitserkenntnis auf vorhergehende Gottes- und Nächstenliebe enthält keimhaft die Erkenntnispriorität der Kirche als Kirche, d. h. als religiöser Liebesgemeinschaft vor dem Einzelnen. Darin liegt m. E. der ganz tiefe Sinn der von Sailer in den „Grundlehren" [110]) und noch einmal im „Handbuch" [111]) zitierten Worte Fénelons: Le christianisme n'ajoute rien à votre pur Déisme que le Sacrifice de l'esprit, et la Catholicité fait que perfectionner ce Sacrifice. Aimer purement, croire humblement, voilà toute la Religion catholique!

---

105) M. Wieser glaubt bei Fénelon ein „Schwelgen im optimistischen Pantheismus" feststellen zu können (vgl. Deutsche und romanische Religiosität S. 87). „Ausrufe wie: O unité infinie, ô multiplicité créé, ô dieu de mon coeur, et mon éternelle portion; ô dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne suis point, weisen deutlich auf diesen gefühlsseligen, von Stimmungen abhängigen, selbstgenießerischen Pantheismus hin." (Ebenda.) Aus diesen als einzigen Belegen zitierten Ausrufen kann man doch wahrlich nicht einen „sentimentalen Pantheismus" ableiten, der dazu noch „eine Mischung von immanentem und transzendentem Pantheismus mit dem Ton auf der Immanenz" sein soll. (Vgl. a. a. O. S. 88; dazu z. B. Oeuvres I, 37 ff.; 286 ff.; H. Bremond: Les plus belles pages de Fénelon. Paris 1930.)

106) B. Rosenmöller: Grundformen christlicher Liebe. Wissenschaft und Weisheit 1936, S. 11.

107) Meditations tirées de l'écriture sainte Oeuvres I, 263.

108) Grundlehren S. W. 8, 425.

109) Vgl. Augustins feste Formel für die Einheit dieses Aktes: amor Dei et invicem in Deo.

110) Grundlehren S. W. 8, 375.

111) Handbuch S. W. 15, 49.

Nous n'avons proprement que deux articles de foi: l'amour d'un Dieu invisible, et l'obéissance à l'Eglise, son oracle vivant. Toutes les autres vérités particulières s'absorbent dans ces deux vérités simples et universelles, qui sont à la portée de tous les esprits. Y-a-t-il rien de plus digne de la perfection divine, ni plus nécessaire pour la faiblesse humaine! Das in diesen Worten ausgedrückte Verhältnis Fénelons und Sailers zu den von der Kirche formulierten Sätzen, wie auch die Bereitschaft zum sacrifice de l'esprit zugunsten der obéissance à l'Eglise sind nur die Folge des oben gekennzeichneten tiefen Gespürs für den Sinn und Aufbau der religiösen Sozialstruktur [112]).

Der Primat der Liebe in der religiösen Erkenntnissphäre wirkt sich im Fénelon-Sailerschen System vor allem auch in der Lehre über Gott aus. Während im intellektualistischen System Thomas von Aquins der Liebe nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt [113]) und Gott die Welt primär zu seiner „Verherrlichung" schuf [114]), wird bei Fénelon und Sailer wie bei den anderen Emotionalisten der Geistesmetaphysik immer wieder hervorgehoben, daß Gott die Welt „aus Liebe" erschaffen hat, daß mit anderen Worten auch der schöpferische Willensakt in einer vorhergehenden Liebe fundiert sei und die Liebe den letzten Kern im Wesen Gottes ausmache.

Fénelons Anschauung, daß die Liebe selbst den Ideen noch vorhergeht, die er wie Augustinus als Gedanken Gottes und als

---

[112]) M. Wiesers Ansichten vom verkirchlichten Mystizismus Fénelons und seinem erotischen Kirchenbegriff (vgl. Deutsche und romanische Religiosität S. 61 u. 69) sind als unbegründet abzulehnen. Der Gedanke von der Kirche als épouse de Dieu ist bereits in den Paulinen und bei den Vätern zu finden. Ihn in die Kategorie des Erotischen hineinzubringen ist völlig abwegig (vgl. A. Delplanque: La pensée de Fénelon. Paris 1930; M. Cagnac: Fénelon apologiste. Paris 1917).

[113]) Liebe ist nach Thomas kein elementarer Grundakt des Geistes, sondern nur eine Sondertätigkeit des strebenden und wollenden Tätigkeitsvermögens der Seele (S. th. II II, 23—44). Die vis appetitiva der Seele zerfällt in das Konkupiszible, das passiv reagierende sinnliche Begehren und das aktiv reagierende Iraszible, das Widerstreben gegen drohende Schädigung des Leibes als „unteres", das vernunftgeleitete Wollen als „oberes" Vermögen. Die vis intellectiva zerfällt in das Wahrnehmungsvermögen und das Erkenntnisvermögen (vgl. W. Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, gesammelte Schriften, Leipzig und Berlin 1923 II). Jeder Tätigkeit des Strebevermögens aber muß nach Thomas eine Tätigkeit des Verstandes vorhergehen, der Regung der Begierde die Gegenwart einer species sensibilis in der Sinneswahrnehmung, dem Wollen aber ein Akt intentionaler Erkenntnis, in dem das begriffliche Wesen der Sache erfaßt ist (vgl. dazu M. Scheler: Krieg und Aufbau S. 419; P. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe usw. S. 5/6).

[114]) Vgl. Thomas: In Sent. 2 d 1 qu 2 a 1.

Musterbilder für den schaffenden Willen begreift, ist bei Sailer nicht nachzuweisen; wohl aber lehnt sich Sailer in der Lehre über den Ursprung der Idee von Gott völlig an Fénelon an. In den „Erinnerungen an und für Geistes- und Gemütsverwandte“ [115]) faßt er unter dem Titel „Im Geiste Fénelons. Ursprung der Idee von Gott“, seine eigene Ansicht und die Fénelons in sieben Sätzen zusammen: 1. Die Idee von Gott ist in mir. 2. Aus Nichts wird sie nicht. 3. Endliche, sinnliche Dinge konnten sie mir nicht geben. 4. Ich habe mir sie auch nicht selbst gebildet; denn ich bin mir dieser Bildung nicht bewußt; und wenn sie die Menschen willkürlich gebildet hätten, sie wäre nicht so einförmig. 5. Und ohne Grund kann sie nicht sein. 6. Sie ist also von Gott. 7. Also wahr. Auch die in den Grundlehren [116]) geäußerte Anschauung Sailers, daß Gott unmittelbar auf unsere Erkenntnis in der Bildung der Idee von Gott einwirke und daß diese „nichts anderes als ein Strahl jener ewigen Geistersonne“ sei, kehrt bei Fénelon häufig wieder [117]). „Gott als das eine, ewige Licht strahlt notwendig ein — in jedes offene Geistesauge“. Die irradiationes divinae lucis machen die Vernunft erst zur Vernunft; die eingestrahlte Idee von Gott macht den Menschen erst zum Menschen. Sailer wie Fénelon vertreten also die sogenannte Illuminationslehre [118]), ohne freilich auf ihre spekulativen Schwierigkeiten näher einzugehen.

Die bei Sailer aufgezeigte Anschauung von der Priorität der Liebe auch in der außerreligiösen Erkenntnissphäre hat gleichfalls ihre Quellen bei Fénelon. Gegen die rationalistische Einstellung, der die Liebe „blind“ erscheint, heißt es z. B. in Fénelons Lettres sur la religion: „Aimez la vérité comme l'argent, vous devinerez ce qui est le plus obscur“ [119]). „L'amour, avec peu d'esprit, ferait des découvertes merveilleuses“ [120]). Fénelon will hier, negativ ausgedrückt, nichts anderes sagen als dies: das, was blind macht, ist nie die Liebe in der empirischen Gemütsbewegung, sondern die sie begleitenden sinnlichen Triebe, die die Liebe

---

115) Biographische Schriften S. W. 39, 459; vgl. S. W. 8, 51 ff.

116) Vgl. S. W. 8, 51; 153; vgl. dazu A. Delplanque: La pensée de Fénelon, Paris 1930; Über die Beziehungen der Fénelonschen Gotteslehre zum System Descartes' vgl. M. Wieser: Deutsche und romanische Religiosität S. 85 ff.

117) De l'existence de Dieu, Oeuvres I, 86 ff.; Refutation du systeme du père Malebranche, Oeuvres II (passim).

118) Vgl. B. Rosenmöller: Religionsphilosophie, Münster 1940², S. 114 ff.

119) Oeuvres I, 156.

120) Oeuvres I, 161.

faktisch hemmen und einschränken [121]). Positiv will er sagen: echte Liebe öffnet die Geistesaugen für immer höhere Werte des geliebten Gegenstandes, denn jede Steigerung der Anschauungs- und Bedeutungsfülle, in der ein Gegenstand vor dem Bewußtsein steht, ist nach einem Wort M. Schelers, „eine abhängige Folge des sich steigernden Interesses an ihm und letztlich der Liebe zu ihm" [122]). Weil auch in der Lehre von der Liebespriorität in der außerreligiösen Erkenntnissphäre sowohl bei Sailer, als auch bei Fénelon eine genaue Begriffsbestimmung fehlt, könnte man ihnen an sich eine Lehre vom „Willensprimat" nachsagen. Da aber ihre gemeinsame Quelle Augustinus ist und dieser keinen Willensprimat, sondern nur einen Liebesprimat kennt, so sind Fénelons und Sailers Ansichten nach Augustinus zu interpretieren, d. h. auch bei ihnen hat der Liebesakt den Primat „sowohl vor der Erkenntnis als vor dem Streben und Wollen, ist zugleich Primat der interessenehmenden Akte, als niedrigere Regungen der „Liebe" vor den wahrnehmenden, vorstellenden, erinnernden und Denkakten" [123]).

Bei dem herzlichen inneren Verhältnis Sailers zu dem geistes- und gemütsverwandten Fénelon und bei der ehrlichen Bewunderung, die er für die „stille Größe" dieses Bischofs mit dem „wahrhaft demütigen, edelmütig verzeihenden, Gott, dem König, der Kirche und der Wahrheit treu ergebenen Herzen" [124]) hegte, ist es selbstverständlich, daß er dessen Schriften, von denen „Geist und Leben ausgeht", dringend empfahl [125]). Fénelons Werke sind „Salz, das vor Verwesung bewahrt" [126]). „Wer Licht und Liebe und Leben, mit Demut eingefaßt, sehen will, sehe sie in seinen Briefen, denn darin sind sie sichtbar" [127]). In Erziehung für Erzieher nennt Sailer den Telemach eine bis zur Stunde an Schönheit und Wahrheit unübertroffen gebliebene Dichtung und wünscht (mit Herder und Goethe), daß die deutsche Jugend aus diesem Buche noch etwas mehr lernen möge als

---

[121]) Vgl. dazu M. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1926, S. 182.

[122]) M. Scheler: Krieg und Aufbau, S. 426.

[123]) M. Scheler: a. a. O. S. 422.

[124]) Pastoraltheologie S. W. 16, 34/35.

[125]) Unter dem Einfluß Sailers dürfte auch Clemens Brentanos Übersetzung der Ramsayschen Fénelon-Biographie entstanden sein, wo Br., wie er in der Vorrede sagt, „eine Blume" auf Fénelons Grab legt, „deren Farbe und Duft seinem Leben und Sterben entspricht". (Vgl. Cl. Brentano: Vier ungedruckte Briefe. „Stimmen aus Maria Laach" Bd. 15. Freiburg 1878. 7. Januar 1826 und 25. Januar 1827.)

[126]) Handbuch S. W. 13, 70.

[127]) Briefe S. W. 12, 187.

französisch lesen [128]). Die in den Briefen verstreuten Selbstbekenntnisse Fénelons stellt Sailer an Tiefe und Schönheit neben die Augustins und Theresias. In ihnen „malt sich das Herz eines frommen Mannes in seinen Kämpfen bis es zur Einigung mit Gottes Willen kommt; in seiner Ruhe, die es in dieser Einigung findet". Wer in dem Spiegel der Fénelonschen Bekenntnisse „nichts findet, was ihn beschämt, der ist für die bessere Empfindung soviel als verloren" [129]). Für die, die böse sind und aus einer fortdauernden Illusion sich unter gute Menschen zählen und zählen lassen, weiß Sailer keine bessere Anleitung zur Selbstprüfung als Fénelons Rede De la veritable et solide piété [130]), in der dieser die aus Selbstbetrug sich für gut Haltenden anweist, sich zu prüfen, ob der Eifer für Tugend nicht nur eine durch den Mantel der Religion verhüllte Selbstsucht, ihre Liebe nicht Zeitvertreib und Dienst der Eitelkeit sei.

§ 3: Sailers Stellung zu Fénelon im Urteil seiner Schüler.

Wie berechtigt es ist, Sailer in jene edelste Tradition der „Philosophia" und „Theologia cordis" zu stellen und nicht Jacobi, sondern Fénelon den „Philosophus" Sailers zu nennen, zeigen die Äußerungen von Zeitgenossen [131]) und vor allem die bibliographischen Denkmäler, die M. v. Diepenbrock [132]), E. von

---

[128]) Erziehung für Erzieher S. W. 7, 129.

[129]) Briefe S. W. 12, 215.

[130]) Handbuch S. W. 13, 353.

[131]) Der Naturphilosoph Gotth. Heinr. Schubert nannte in einem Brief vom 19. Januar 1817 Sailer den „Fénelon unserer Zeit" und in einem anderen vier Tage später, schrieb er: „Mir scheint immer, wer Sailer liebt, muß auch das Gute recht lieb haben. Ich weiß wohl, der arme Mensch kann gar oft Menschenwerk überschätzen, aber mir erscheint . . . Sailer als der gesegnetste, meinem Herzen werteste Schriftsteller unserer Zeit." (Vgl. Gotth. Heinr. Schubert in seinen Briefen, v. Nathanael Bonwetsch, Stuttgart 1918; vgl. auch R. F. Merkel: Der Naturphilosoph G. H. Schubert und die deutsche Romantik, München 1913; W. Kosch: Die deutsche Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung S. 203.) Clemens Brentano fand den greisen Sailer „so freudig und fröhlich mit seinem Heiland wie ein Kind, das schlafen gehend sich immer wieder im Bette aufrichtet und mit der Mutter scherzt. Die beseligende Seite des reinen Gewissens, der innigsten Liebe, der heitersten Hoffnung, des stärksten Glaubens ist mir nie so auf Erden erschienen". (Cl. Brentano: Gesammelte Werke, Frankfurt 1852 ff., 9. Bd. S. 217 ff.) Fast das gleiche, was Brentano als bezeichnend an Sailer hervorhebt, das rühmt Sailer selber an Winkelhofer, den er seinerseits den „deutschen Fénelon" nennt. (Vgl. Lebensbeschreibungen S. W. 21, 183 ff.)

[132]) M. v. Diepenbrock: Geistlicher Blumenstrauß, Sulzbach 1854³, S. IX ff.

Schenk [133]) und Christoph v. Schmidt [134]) ihrem „Vater" gesetzt haben. Ganz besonders interessiert uns in diesem Zusammenhang, daß E. v. Schenk, der Schüler und treue Freund Sailers [135]), seine „aus eigener Erfahrung und Erinnerung schöpfende" [136]) Biographie mit einer Gegenüberstellung von Fénelon und Sailer beschließt. Wenn diesem guten Kenner und engem Vertrauten Sailers kein Großer der Vergangenheit zu einem Vergleich mit Sailer so geeignet zu sein scheint wie Fénelon, und wenn er seinen verehrten Lehrer den „zweiten Fénelon" nennt, dann erlaubt uns diese Tatsache einen Rückschluß auf Sailers enge geistige Beziehungen zu dem berühmten Franzosen. Da Schenks feinsinniger Vergleich nahezu unbekannt ist, sei er hier in seinen wesentlichen Teilen wiedergegeben: „Als Mensch und Priester glich er (Sailer) dem ehrwürdigen Erzbischof von Cambrai an überschwenglicher Liebe, an Eifer und Gottseligkeit, an Milde, Wohltun und Heiterkeit, so wie an makelloser Reinheit des Wandels. Als Schriftsteller hat zwar Fénelon durch die Natur und Ausbreitung der Sprache, in welcher er schrieb, sich eine weit größere Wirksamkeit gesichert als ein deutscher katholischer Theologe in seiner außer dem Vaterlande wenig verstandenen Muttersprache und selbst in diesem durch eine Glaubensspaltung getrennten Vaterlande jemals haben kann.

---

133) E. v. Schenk: Die Bischöfe Joh. Mich. Sailer und Georg Michael Wittmann: Beitrag zu ihrer Biographie, Charitas 1838, S. 253 ff.

134) Chr. v. Schmidt: Erinnerungen aus meinem Leben. 2. Band: Der hochselige Bischof Mich. Sailer, Augsburg 1853.

135) Vgl. Ph. Funk: a. a. O. S. 178 ff. Da das von der Literaturgeschichte jahrzehntelang mitgeschleppte, aus der trüben Quelle Heinrich Heines stammende Urteil über E. v. Schenk letzten Endes irgendwie auch den Lehrer Schenks trifft, sei hier ein Wort dazu gesagt. Die Juden konnten es Schenk nie vergessen, daß er ihren Rassegenossen Heine aus München fortziehen ließ, anstatt ihm den Lehrstuhl für Literaturgeschichte anzubieten. Mit geradezu alttestamentlichem Haß haben sie sich bemüht, das Bild des Sailerschülers zu verzeichnen. Julius Elias geißelt in „Allgemeine deutsche Biographie" 31. Band, Leipzig 1890, S. 37 ff., Schenks „armselige Schöpfungen" und vergleicht ihn mit „einem nicht eben reinen Gefäß", aus dem die Sonne der Klassiker zurückleuchtet, jedoch „kaum eine augenblickliche Blendung bewirkt". Alfred Rosenbaum bekräftigt dieses Urteil in: Goedekes Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung 2. Auflage, 8. Bd. Dresden 1905, S. 571. Die Dissertation Viktor Goldschmits: E. v. Schenk, Sein Leben und seine Werke, Marburg 1909, übertrumpft Elias und Rosenbaum in der unsachlichen Herabsetzung des bayerischen Ministers bei weitem. Wohltuend berührt diesen jüdischen Äußerungen gegenüber die vornehme Art, in der sich E. v. Schenk über seinen erbittersten Feind Heinr. Heine äußerte. (Vgl. E. v. Schenks Vorrede zu der von ihm veranstalteten Gesamtausgabe der Werke Beers. Stuttgart 1835.)

136) E. v. Schenk: a. a. O. S. 298.

Doch steht ihm Sailer an Fruchtbarkeit, an Innigkeit der Empfindung, an Tiefe der Ideen, wie an Klarheit, wenn auch nicht an Gefeiltheit und Vollendung des Ausdruckes gleich und hat vor ihm noch die Anmut eines leisen Humors und oft die blitzähnliche Schärfe und Kürze lichtvoller Gedanken voraus. Ebenso haben beide Männer in ihren äußeren Schicksalen bei mancher Verschiedenheit vieles gemein. Fénelon war entsprossen aus einem der edelsten Geschlechter Frankreichs, von Jugend an lebend in höheren Kreisen, lange der Liebling des glänzendsten Hofes in Europa; — Sailer dagegen von geringer Geburt, von Kindheit an kämpfend mit Dürftigkeit, nur durch sich selbst alles geworden, jedoch bald auch in höhern Kreisen und endlich am Königlichen Hofe selbst geehrt. Fénelon wurde noch in den kräftigsten Mannesjahren, Sailer erst im Greisenalter Bischof; ersterer konnte daher Unermeßliches, letzterer nur Weniges mehr in seiner Diözese wirken. Die äußeren Glücksgüter wurden von beiden Prälaten nur als Mittel der Wohltätigkeit und Gastfreundschaft geachtet; beide starben ohne Vermögen und ohne Schulden. Schwer verleumdet und hart verfolgt wurden beide, und zwar beide wegen Mystizismus und wegen ihrer Freunde; auch unterwarfen sich beide mit gleicher Demut dem Ausspruche des Oberhauptes der Kirche“ [137]). Mit Recht stellt Schenk an die Spitze der Grundhaltungen, die beiden Männer gemeinsam waren, die ihr ganzes Denken, Sein und Leben beherrschende Liebe. Und in der Tat: sowohl Fénelons als auch Sailers Größe besteht vor allem in ihrer das heutige Erkennen und Können übertreffenden gewaltigen Liebefähigkeit, die sie gegenüber der unsrigen zu Patriarchen aufwachsen läßt, deren ehrwürdige und ehrfürchtige Kraft und Weisheit wir nicht mehr erreichen.

3. Abschnitt.

Sailers Verhältnis zur Scholastik.

Bei der Hinneigung Sailers zur „Philosophia“ und zur „Theologia cordis“ [138]), vor allem zu Augustinus und Fénelon, ist seine

---

137) E. v. Schenk: a. a. O. 298/99.

138) Ph. Funk bedauert es sehr, daß es „nicht mehr möglich ist, Sailers Bibliothek zu rekonstruieren“ (a. a. O. S. 69). Ein aufschlußreicher Anhaltspunkt zu dieser Rekonstruktion ist die heute im Theologenkonvikt in Breslau befindliche Bibliothek des intimsten Jüngers und Hausgenossen (vgl. M. v. Diepenbrock: Geistlicher Blumenstrauß S. IX), Sailers, M. v. Diepenbrock (vgl. H. Förster: Kardinal und Fürstbischof Melchior von

kühle Haltung gegenüber der aristotelisch-thomistischen Scholastik und die scharfe Ablehnung des Scholastizismus durchaus verständlich. Da bisher leider die ganz verschiedene Haltung Sailers zur klassischen und zur epigonalen Scholastik nicht genügend unterschieden worden ist, sei an dieser Stelle kurz einiges darüber gesagt.

Eschweiler fällt über Sailers Stellung zur Scholastik das bündige Urteil: „Der Schüler Benedikt Stattlers hat grundsätzlich mit allem „Scholastizismus" gebrochen, wobei zu beachten ist, daß für ihn Scholastizismus und Scholastik dasselbe waren" [139]). Richtig daran ist, daß Sailer eine ablehnende Haltung gegenüber dem Scholastizismus eingenommen hat. Es mag auch zugegeben werden, daß diese auf den Einfluß Stattlers [140]) zurückzuführen ist. Der alles Unechte so instinktsicher ablehnende Sailer hätte wahrscheinlich auch ohne den Einfluß Stattlers den Scholastizismus verworfen, „der mit der mittelalterlichen Scholastik nichts gemeinsam hat, ein Kind schwächlichen Anlehnungsbedürfnisses des katholisch und wissenschaftlich sein sollenden Bemühens an

---

Diepenbrock, Breslau 1859 S. 25 ff.). Der zeitlebens mit Sailer in geistiger Treue und Liebe verbundene spätere Breslauer Kardinal dürfte bei seiner Geistesverwandtschaft mit Sailer im Aufbau seiner Bibliothek dieselben Grundsätze angewandt haben wie sein „innigst verehrter" „geliebtester Vater". Da nun die Bibliothek Diepenbrocks trotz ihrer alle Geisteswissenschaften und theologischen Richtungen umspannenden Weite vorwiegend nach der Seite der obengenannten Vertreter der Philosophia und Theologia cordis orientiert ist, können wir uns von der Bibliothek Sailers und der ihre Zusammensetzung bestimmenden Geisteshaltung ein entsprechendes Bild machen.

[139]) K. Eschweiler: Joh. Mich. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, S. 202.

[140]) Stattler äußert sich über seine Stellung zum Scholastizismus in seinem Werke: De locis theologicis § 184: „multus abusus irrepsisse non utique vitio disciplinae per se optimae, sed humanae imbecillitatis imprimis autem melioris Logicae et Metaphysicae defectu, quibus cultus immodicus Topices et Sophistices Aristoteles sane quam multis saeculis ad nostra usque tempora obstabat". Die scholastischen Begriffe sind sterilis notiones, die Deduktionen der Scholastik plaustra inanium obiectionum. Zeitgenossen rühmen dem gelehrten Verfasser des Antikant nach, daß er vieles beitrug, „das Studium der Philosophie unter seinen Glaubensgenossen zu beleben. Er stürzte zuerst in einem großen Teile des katholischen Deutschland das alte und verderbliche Vorurteil, als wäre die Philosophie einzig nichts anderes als eine Vorläuferin der Theologie, mit der man sich eine Zeitlang abgeben müsse, damit man bloß zum Behufe jener syllogistisch plaudern lerne. Er behandelte sie vielmehr als selbständige Wissenschaft". (Vgl. Schlichtegroll: Nekrolog auf das Jahr 1779. Gotha 1801, S. 145 ff.) Wie sehr der junge Repetitor Sailer unter dem Einfluß Stattlers gestanden hat, zeigt besonders das 1774 erschienene Werk: Theologiae christianae cum philosophia nexus.

den Zeitgeist war und darum einen Tiefstand des theologischen und philosophischen Denkens innerhalb des Katholizismus darstellt, wie er sonst zu keiner Zeit europäischen Geisteslebens zu verzeichnen ist“ [141]). Gegen diese entartete „strenge Schulgelehrtheit . . ., die für alles ein ergo und atqui in Bereitschaft hat und nichts ohne obiecies vorbeipassieren läßt“ [142]), hat sich Sailer mit eifernder Energie aufgelehnt [143]), nicht aber gegen die große Scholastik, die er an zahlreichen Stellen seiner Werke zitiert [144]) und über deren große Leistung plump abzusprechen ihn seine umfassende Kenntnis derselben hinderte [145]). Die Sailer nachgesagte Gleichsetzung von mittelalterlicher Scholastik und dem Scholastizismus genannten Zweig der katholischen Aufklärung [146]) ist durch nichts zu begründen. Wie weit Sailer freilich innerlich „abseits von aller Scholastik“ [147]) stand, und wie sehr er die augustinisch-fénelonsche Philosophie bevorzugte, die bei ihrer Wendung zur begrifflichen Klarheit niemals jenen objektiven Untergrund der Seele, jene Stoßkraft der primitiven Liebe des Geistes unberücksichtigt gelassen hatte, ist aus der oben dargelegten Menslehre offenkundig geworden. Im Gegensatz zu der vorwiegend intellektualistisch-thomistischen Philosophie betont Sailer ebenso wie Augustinus und Fénelon in ganz besonderer Weise das Moment jener Liebesurtriebkraft der Seele, in der alle poietische Kraft des Menschengeistes ihre letzte Wurzel hat. Der Philosophie Sailers wohnt darum wie der Augustins und Fénelons eine unbändige Kraft inne: die Existenzialität der Wahrheit. Auch bei Sailer kommt die Wahrheitsfrage

---

141) H. Fels: Martin Deutinger. München. 1938, S. 19; vgl. dazu M. Grabmann: Die Geschichte der kath. Theologie. Freiburg 1933, S. 207 f.

142) Vernunftlehre S. W. 1, 115.

143) Diese Entartungserscheinung der Scholastik ist auch gemeint, wenn in den meisten geschichtlichen Darstellungen der Zeit von dem „scholastischen Betrieb“ die Rede ist. Ebensowenig wie K. Eschweiler hat Franz Schnabel in seinem großangelegten Werke: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, IV. Band: Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937, S. 18, auf diese wichtige Tatsache aufmerksam gemacht.

144) Vgl. K. Diel: a. a. O. S. 13.

145) Außer Stattler waren in Ingolstadt die ganz auf dem Boden der Scholastik stehenden Professoren Gabler und Helfenrieder Sailers Lehrer in Philosophie. Unter ihrer Leitung eignete er sich die uns aus der Fülle der Zitate entgegentretende reiche Belesenheit in der scholastischen Literatur an.

146) Vgl. S. Merkle: Die kath. Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909; derselbe: Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Berlin 1910.

147) K. Eschweiler: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, S. 202.

aus der Fülle des Lebens und die Wahrheitsantwort geht über in die ganze Weite des Lebens. Hier liegt m. E. der tiefste Grund der „Unsterblichkeit" Sailers, von der H. Beck [148]) in seinem von uns wiederholt zitierten feinsinnigen Saileraufsatz spricht. Während Hunderte seiner dozierenden Zeitgenossen scholastizistischer oder aufklärerischer Richtung tot sind, weil in ihren Werken die Wahrheit nur in der Form rein gegenständlicher Theorie auftritt, können wir heute geradezu von einer Art Sailer-Renaissance reden, soweit eine solche überhaupt nötig war. Wie das schlichte Leben Sailers keine Abstraktion war und auch kein geruhsames Verweilen „im paradiesischen Kabinettchen der Innigkeit", in das Eschweiler [149]) den „Philosophen Gottes" gar zu gern versetzen möchte, sondern wie es alle Strebungen, Strömungen und Kämpfe seiner Zeit wiederspiegelt, „aber nicht wie ein Gemengsel unverträglicher Bestandteile, sondern in organischer Verschmelzung, als eine persönliche Neugeburt von wunderbarer Ausgeglichenheit und Gesundheit, die mit ganzer Kraft ausstrahlt und wie ein Magnet in ihren Bann zieht" [150]), so ist in seinem Geisteswerk die Wahrheit konkret geworden, Existenz, Macht, Daseinsgestalt, geistiges Leben geworden. Das hat freilich zur Folge, bei ihm, wie auch bei Augustinus und Fénelon, daß sie nicht von jedem vollziehbar ist wie eine Formel, sondern nur von dem, der selbst in ähnlicher geistig-seelischer Aufgebrochenheit steht wie diese Wahrheitssucher, der selbst ehrfürchtig-liebend die Ganzheit seines Wesens dem Seinsgehalt und der Wertfülle Gottes und der Welt wie auch des eigenen Seins weit öffnet. Irgendwie wird jeder Augustins Bekenntnisse verstehen; ihr eigentlicher Sinngehalt wird sich aber nur dem öffnen, der in den Tiefen seines Personkerns die metaphysische Liebesunruhe seiner Seele erlebt hat. In irgendeinem Sinn kann jeder die Briefe des frommen Fénelon verstehen; sprechen werden sie aber nur einem für Gott erwachten und dem anklopfenden Gott geöffneten Herzen. Ähnlich steht es mit Sailers Schriften: jeder wird sie verstehen als Ausdruck einer bezaubernden Persönlichkeit, als Dokumente eines bedeutsamen Wirkens. Wichtig aber und lebendig, Begegnung mit dem Wesentlichen, werden sie nur dem, der ihnen irgendwie verwandt ist, der in ihnen die emotionalen Tiefendimensionen seines metaphysischen Selbst aufbohren spürt. Geist, Wirklichkeit, Macht und Leben strömen

---

148) H. Beck: a. a. O. S. 241.
149) K. Eschweiler: a. a. O. S. 318.
150) H. Beck: a. a. O. S. 241.

sie nur über den, dem die Frage nach der Wahrheit aus dem Kern seines Daseins kommt und nicht nur Verstand und Wille, sondern das „Allerinnerste", die mens, in Anspruch nimmt.

Zusammenfassung.

Nur wenige tastende Vorstöße zu einer wegen der völlig unzureichenden Art der Zitation schwierigen Quellenanalyse Sailers sind bisher gemacht worden. Zwei der hauptsächlichen Stoßrichtungen, nämlich die auf Jean Paul und die auf Jacobi hin, müssen wir auf Grund eingehender Beschäftigung mit den Werken dieser Autoren und der einschlägigen Literatur ablehnen. Die Beziehungssetzung der Sailerschen und Jeanpaulschen Menschauffassung und ihre Anwendung in Pädagogik, Ethik, Staatsphilosophie ergab tiefgreifende Unterschiede, die es verbieten, ein „engeres Verhältnis" zwischen Sailer und Jean Paul zu konstruieren. Die Gegenüberstellung der Erkenntnislehre Jacobis als Kernstück seiner Auseinandersetzung mit der Menschauffassung der Aufklärung und der Erkenntnislehre Sailers als Kernstück seiner Auseinandersetzung mit der Anthropologie der Glaubensphilosophie zeigten, daß Sailer gerade das, was J. Müller, einer der besten Jacobi-Kenner, als „das Spezifische der Jacobischen Spekulation" bezeichnet, nicht annahm. In einem dritten Teil haben wir die wirklichen Quellen der Sailerschen Menschauffassung in der Persönlichkeit und dem Geisteswerk Fénelons aufgezeigt.

Verzeichnis der benutzten Quellenwerke.

J. M. Sailers sämtliche Werke, hrsg. von J. Widmer. 40 Bände. Sulzbach 1830/41; dazu Supplementband 1845: Nachfolgung Christi übersetzt und eingeleitet.

J. M. Sailers kleinere päd. Schriften und Abhandlungen, hrsg. von L. Radlmaier, Paderborn 1911.

J. M. Sailer: Über Erziehung für Erzieher, hrsg. von J. Baier, Freiburg 1910.

Oeuvres de Fénelon, Archevêque de Cambrai. Précédées d'études sur sa vie par M. Aimé-Martin. Tomes I/III. Paris 1838.

Oeuvres diverses de Fénelon (Collection des Classiques françois), Paris 1824.

Fr. H. Jacobis Werke, 6 Bände, Leipzig 1812/25.

Fr. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel, 2 Bände, Leipzig 1825.

Jean Pauls sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Akademie zur wissenschaftlichen Erforschung und Pflege des Deutschtums (Deutsche Akademie) und der Jean Paul-Gesellschaft, Weimar 1927 ff.

Jean Pauls sämtliche Werke. Erste Gesamtausgabe, Berlin 1826/38.

Jean Pauls Werke, hrsg. von P. Nerrlich. Deutsche Nationalliteratur. Stuttgart 1882 ff.

Die Briefe Jean Pauls, hrsg. von E. Berend, München 1926.

Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Literatur.

Alt, J.: Jean Paul, München 1925.

Arnim, B. v.: Goethes Briefwechsel mit einem Kinde, Berlin 1923.

Balthasar, H. U. v.: Apokalypse der deutschen Seele I, Salzburg 1937.

Bausset, F. L. v.: Lebensgeschichte Fénelons. 3 Bände, Würzburg 1812.

Beck, H.: J. M. Sailers Stellung in der deutschen Geistesgeschichte, in: Zeitschrift für Deutsche Geistesgeschichte. Jahrg. III, 1937.

Diel, K.: Die Stellung der Ethik J. M. Sailers zum Eudaimonismus. Diss. Gießen 1929.

Dilthey, W.: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. Gesammelte Schriften, Leipzig und Berlin 1923.

Eschweiler, K.: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, in: Gabe für K. Muth, München 1927.

Derselbe: J. A. Möhlers Kirchenbegriff. Braunsberg 1930.

Franck, E.: Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. Diss. Erlangen 1904.

Göken, J.: Bischof J. M. Sailers Verdienste um die Religionspädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 8. Jahrg. Münster 1932.

Guardini, R.: Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Leipzig 1935.

Haecker, Th.: Was ist der Mensch. Leipzig 1935.

Hartmann, N.: Ethik. Berlin 1926.

Heimsoeth, H.: Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Gießen 1912.

Hessen, J.: Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Bonn 1931.

Derselbe: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Rottenburg 1940².

Hoppe, W.: Das Verhältnis Jean Pauls zur Philosophie seiner Zeit. Leipzig 1901.

Huber, G.: Stattler und sein Antikant. München 1904.

Jappe, H.: Jugend deutschen Geistes. Das Bild des Jünglings in der deutschen Dichtung. Berlin 1939.

Kampmann, H.: Jacobi und Fries. Münster 1913.

Klotz, Ph.: J. M. Sailer als Moralphilosoph. Studien zur Philosophie und Religion, hrsg. von R. Stölzle, III. Heft. Paderborn 1909.

Kluckhohn, P.: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik. Halle 1922.

Derselbe: Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der Romantik. Halle 1925.

Kommerell, M.: Jean Paul. Frankfurt 1939².

Korff, H. A.: Geist der Goethezeit. Leipzig 1923/30.

Müller, I. v.: Jean Paul und M. Sailer als Erzieher der deutschen Nation. München 1908.

Müller, J.: Jean Paul und Fr. H. Jacobi, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 140. Band. 1910.

Derselbe: Jean Pauls philosophischer Entwicklungsgang, in: Archiv für Geschichte der Philosophie. XIII. Band, 2. und 3. Heft.

Münch, W.: Jean Paul, der Verfasser der Levana. Berlin 1907.

Nerrlich, P.: Jean Paul, sein Leben und seine Werke. Berlin 1889.

Nygren, A.: Eros und Agape, Bd. I. Gütersloh 1930. Bd. II, 1937.

Radlmaier, L.: Sailer als Pädagog. Berlin 1909. Nr. 18 der Beihefte zu den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte.

Reiner, H.: Phänomenologie und menschliche Existenz. Halle 1931.

Rosenmöller, B.: Grundformen christlicher Liebe, in:Wissenschaft und Weisheit III.

Derselbe: Religionsphilosophie. Münster 1940².

Saurler, M. X.: Selbstentfaltung und Selbsttätigkeit in der Pädagogik Sailers. 18. Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft von Göttler, 1928.

Sawicki, Fr.: Philosophie der Liebe. Paderborn 1930².

Scheler, M.: Vom Umsturz der Werte. Leipzig 1912.

Derselbe: Krieg und Aufbau. Leipzig 1916.
Derselbe: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1926.
Schmid, F. A.: Fr. H. Jacobi. Heidelberg 1908.
Schmitt, M.: Sailer und die Spontaneitätsidee, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 1931.
Scholz, H.: Eros und Caritas. Halle 1929.
Derselbe: Religionsphilosophie. Berlin 1921.
Unger, R.: Hamann und die Aufklärung. Jena 1911.
Weber, H.: Sailer im Spiegel der Sailerliteratur. Zeitschrift für kath. Theologie. Jahrg. 58/1934.
Wieser, M.: Der sentimentale Mensch. Gotha 1924.
Derselbe: Deutsche und romanische Religiosität. Berlin 1919.
Wolff, P.: Vom Sinn der Ehrfurcht. München o. J.
Wust, P.: Dialektik des Geistes. Augsburg 1928.

Lebenslauf

Geboren am 17. März 1913 in Breslau als Sohn des Telegraphen-Inspektors Paul Dürig und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Hentschel, studierte ich nach Ablegung der Reifeprüfung am Zwinger-Gymnasium zu Breslau (Ostern 1932) an der Universität Breslau Theologie, Philosophie, Germanistik, Geschichte und Volkskunde. Durch eineinhalbjährige praktische Ausbildung und zweijährige berufliche Tätigkeit als Kaplan in Freiburg wurden meine Studien in den Jahren 1936—1939 unterbrochen.

Ich danke an dieser Stelle meinen hochverehrten Lehrern, besonders den Herren Professoren Rosenmöller und Merker, die mich als akademische Lehrer in die Wissenschaft, als Menschen in die Weisheit einführten.